

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



UMA TEORIA TROPOLÓGICA DA LINGUAGEM

João Luís Nunes Serra de Almeida

Dissertação orientada pela Doutora Elisabete Marques de Sousa,
especialmente elaborada para a obtenção de grau de Mestre em Teoria da Literatura

2017

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA EM TEORIA DA LITERATURA

UMA TEORIA TROPOLÓGICA DA LINGUAGEM

João Luís Nunes Serra de Almeida

2017

Agradecimentos

À Doutora Elisabete Marques de Sousa, pelo trabalho minucioso e incansável com que me orientou nesta dissertação. A todos os professores do Programa em Teoria da Literatura e ao Programa, pela aprendizagem proporcionada. Aos colegas e amigos, pela amizade, à família, pelo apoio.

Resumo

Partindo de um *corpus* específico de textos do jovem Nietzsche, esta dissertação pretende analisar a teoria tropológica da linguagem aí presente, identificar as suas influências, e extrapolar as suas consequências epistemológicas e ontológicas. Recolhem-se elementos da retórica clássica e da filosofia moderna que apoiam tal teoria e desenvolvem-se vários pontos daí decorrentes, como o equacionar da mimese e da relação como partículas mínimas do seu modelo, a coisa-em-si como ficção dependente do *logos*, e a dualidade interdependente entre vida e conhecimento.

Palavras-chave: Nietzsche - filosofia da linguagem - representação - mimese - metáfora - ficção - individuação

Abstract

Starting from a specific *corpus* of texts from the early Nietzsche, this thesis aims to analyse the tropological theory of language that can be found in those texts, trace its influences, and extrapolate its epistemological and ontological consequences. Elements that support the theory are found in classical rhetoric and modern philosophy, and several subsequent points are put forward, such as establishing mimesis and relations as elementary particles of this model, the thing-in-itself as a fiction that is made possible by the *logos*, and the interdependent duality between life and knowledge.

Keywords: Nietzsche - philosophy of language - representation - mimesis - metaphor - fiction - individuation

Índice

Índice.....	5
Introdução	6
Lista de siglas dos textos referidos	8
I	9
1. Prolegómenos	10
1.1. Kant: Númeno e fenómeno	10
1.2. Schopenhauer: o mundo como vontade e representação.....	12
1.3. Nietzsche: cognição e mimese	14
1.4. Nietzsche: conhecimento como tropologia.....	15
2. Linguagem e conhecimento	17
2.1. A mimese como processo primordial.....	17
2.2. A linguagem como instrumento da mimese	19
2.3. O nome e a individuação.....	21
2.4. A gramática e o apriorismo	23
2.5. Kant e Schopenhauer	25
2.6. Aristóteles e os retóricos	27
3. Corolários da teoria.....	33
3.1. A coisa em si como ficção.....	33
3.2. Epistemologia ficcional e circular.....	36
3.3. Ficção como verdade	38
II.....	41
1. Sistemas epistemológicos	42
1.1. Dualidades interdependentes.....	42
1.2. A filosofia: vida e individuação	47
1.3. A história: presente e processo do mundo.....	50
2. Da epistemologia para a ontologia.....	57
2.1. Reformulação da epistemologia.....	57
2.2. Ontologia e atomismo de relações	63
2.3. Génese e mimese primordial.....	67
3. Da ontologia para a linguagem	70
3.1. Individuação e representação	70
3.2. Símbolo e alegoria, música e linguagem	73
3.3. Enunciado, logos, ficção	77
Conclusão.....	82
Referências bibliográficas.....	84

A presente dissertação partiu de uma proposta de análise da distinção entre linguagem literal e linguagem figurativa. A abordagem mais comum a esta distinção parte de um modelo que se baseia na fixação de significado que só depois é estendido a uma derivação metafórica. Pretendendo estudar a teoria oposta, que parte de um modelo tropológico em que é a ligação por analogia metafórica que é prévia à fixação de significado verbal, chegou-se à abordagem desenvolvida por Friedrich Nietzsche (1844-1900) no seu período inicial de trabalho filosófico, desenvolvido entre 1870 e 1875. O ponto de partida do corpus que analisamos é o texto *Acerca da Verdade e da Mentira em Sentido Extra-Moral*, de 1873, mas outros textos do mesmo período de Nietzsche são analisados, coincidindo com o início da carreira académica do autor como professor na Universidade de Basel, e com as suas leituras e críticas de autores modernos e clássicos. Alguns destes autores, que serão referidos ao longo da dissertação, estão sempre presentes nas ideias de Nietzsche, sendo difícil determinar até que ponto o seu pensamento nessa matéria é absolutamente original, dado que o acumular de influências é absolutamente intenso neste período inicial. Assim, o estudo que fazemos do seu pensamento sobre a tropologia da linguagem nesta dissertação destina-se à compreensão do funcionamento do modelo esboçado, mas não tanto à integração desse trabalho numa leitura transversal da obra de Nietzsche, empresa que não coincide com o propósito inicial desta dissertação e que decerto escaparia ao seu alcance limitado.

Por essas razões, o título da dissertação acompanha o foco principal de que desejamos que nunca se desvie radicalmente. Mas este não é um estudo que se dedique apenas às características da linguagem. A análise do pensamento sobre este tema no jovem Nietzsche levar-nos-á ao seu esboço de sistemas epistemológicos e ontológicos. Esta dissertação acompanha as consequências da sua proposta nesses campos e pretende enunciar um lugar para a linguagem na sua relação com a epistemologia e com a ontologia. Porém, as coisas são mais complicadas do que é apresentado pela abordagem desta dissertação, devido a constrangimentos de espaço e tempo, pois um estudo abrangente da complexidade do pensamento de Nietzsche sobre linguagem, epistemologia e ontologia de Nietzsche ocuparia tempo e espaço consideráveis. O admirável trabalho filólogo realizado pelo autor permite-lhe uma complexidade de referências que não podem ser sintetizadas com facilidade num trabalho com o enquadramento de uma tese de mestrado. No entanto, na presente dissertação abordamos aspectos específicos sobre estas matérias em Nietzsche, que se prendem sempre com o pensamento sobre a linguagem. O primeiro destes pontos é a análise da

epistemologia nietzscheana como uma reformulação da teoria da correspondência clássica e não como uma absoluta invalidação. O segundo ponto é a possibilidade de descrever um sistema epistemológico e ontológico atomista em Nietzsche, propondo como átomo as próprias relações e a mimese ou representação, entidades que tantas vezes trata como parte de uma substância dinâmica. Esta é uma perspectiva que não contradiz os pressupostos anti-substanciais que Nietzsche apresenta e permite, através de uma deslocação tropológica, tratar forças como coisas. O terceiro ponto é a descrição de uma gênese do mundo empírico a partir do inefável da vontade, constituindo o aparecimento da semelhança previamente à identidade, cujas consequências ontológicas serão analisadas. A dissertação alicerça-se no trabalho de alguma crítica nietzscheana, como o estudo exaustivo de Claudia Crawford, que trata da teoria da linguagem, e o trabalho de Ruediger Grimm, que analisa a decomposição da epistemologia e do perspectivismo nietzscheano. Além destes dois ensaios centrais, baseámo-nos também no trabalho de reabilitação para a filosofia contemporânea realizado por Arthur Danto, e nos excelentes ensaios de Elaine Miller, que justifica o conceito da individuação de uma maneira que Nietzsche não elabora o suficiente, e de Alan Schrift, também sobre o sistema epistemológico de Nietzsche.

A fragmentação dos textos e apontamentos iniciais de Nietzsche, assim como a sua frequente contradição, quase permitem ao investigador encontrar aquilo que quiser encontrar, problema que procurei evitar realizando uma leitura exaustiva do seu pensamento nesse período, como mencionado, recorrendo também aos escritos canonizados de Nietzsche e ao trabalho crítico substancial de Crawford e Grimm, além de tentar ter sempre em conta que Nietzsche é muito mais coerente do que pode parecer. O título desta dissertação destina-se a resumir o motivo inicial do trabalho proposto como base da epistemologia do jovem Nietzsche, mas a sua sumarização na palavra teoria excede aquilo que os elementos aqui recolhidos permitem definir claramente. O que encontramos em Nietzsche não é necessariamente um sistema que aborde todos os campos que referimos, mas um pensamento que teoriza sobre a fundamentação que a linguagem estabelece para o funcionamento cognitivo e para o estabelecimento de unidades ônticas. É este pensamento que me proponho abordar, tratando todas as consequências nesses campos sem nunca perder de vista o propósito do estudo de um modelo tropológico da linguagem que podemos encontrar neste período inicial de Nietzsche, no qual a centralidade do enunciado verbal determina todo o seu pensamento filosófico.

Lista de siglas dos textos referidos

AN	“Anschauung Notes”
GD	<i>Twilight of the Idols (Göthen-Dämmerung)</i>
GT	<i>The Birth of Tragedy (Die Geburt der Tragödie)</i>
HGE	“History of Greek Eloquence”
HL	“On the Uses and Disadvantages of History for Life” (“Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”)
P	“The Philosopher: Reflections on the struggle between art and knowledge” (“Der Philosoph: Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntniss”)
PT	“On the Pathos of Truth” (“Über das Pathos der Wahrheit”)
R	“Description of Ancient Rhetoric” (“Darstellung der antiken Rhetorik”)
SE	“Schopenhauer as Educator” (“Schopenhauer als Erzieher“)
SSW	“The Struggle between Science and Wisdom” (Wissenschaft und Wesheit im Kampfe)
UM	<i>Untimely Meditations (Unzeitgemässe Betrachtungen)</i>
US	“On the Origins of Language” (“Vom Ursprung der Sprache”)
WL	“On Truth and Lies in a Non-Moral Sense” (“Über Wahrheit und Lüge im ausser-moralischen Sinne”)
WWR	<i>The World as Will and Representation (Die Welt als Wille und Vorstellung)</i>

I

1. Prolegómenos

1.1. Kant: Númeno e fenómeno

Será necessário, antes de abordar a visão de Friedrich Nietzsche, estabelecer as travesmestras da tradição filosófica alemã mais próximas e mais influentes que permitem ao autor equacionar a linguagem como fundação do conhecimento. Em primeiro lugar, é Immanuel Kant (1724-1804) que permite que Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Nietzsche construam sistemas em que se valoriza a representação sobre o representado ao conceber a coisa-em-si como incognoscível e o seu fenómeno como único acesso que o sujeito tem a esse mundo numenal exterior à percepção. Esta separação kantiana torna impossível o verdadeiro conhecimento. Kant utiliza a coisa-em-si como um conceito-limite (*Grenzbegriff*) na sua teoria epistemológica, restringindo a sua existência apenas ao reino dos conceitos, apesar de recorrer, na sua crítica à moral, à coisa-em-si, e logo a uma metafísica, para justificar o imperativo categórico, conforme sublinha Ruediger H. Grimm no seu estudo *Nietzsche's Theory of Knowledge*¹. Para Schopenhauer, esta separação constitui uma revolução filosófica, uma vitória sobre o optimismo da filosofia pós-socrática quanto à possibilidade do conhecimento, inaugurando uma nova era que Schopenhauer descreve com a metáfora do sonhador que entra num sono mais profundo². Para Nietzsche, é o princípio de uma nova cultura trágica, na qual, apesar da separação entre númeno e fenómeno permanecer insanável, se encontra a possibilidade de afirmação e não de rejeição do movimento que dá origem à separação e ao sofrimento, conforme explica em *O Nascimento da Tragédia (Die Geburt der Tragödie)*, de 1872:

Tal conhecimento constitui a introdução a uma cultura que ouse designar como trágica: a sua mais importante característica consiste em colocar no lugar da ciência, e como objectivo supremo, a sabedoria que, sem se iludir com as sedutoras tentativas de desvio por parte das ciências, dirige a sua

¹ No seu estudo, Grimm aponta a crítica de Nietzsche à contradição kantiana do seguinte modo, doravante referido por Grimm: “Nietzsche asserts that the thing-in-itself is an impossibility. We have further argued that this concept is not really essential to Kant’s critical theory of knowledge. Yet it does play a vital role in Kant’s moral philosophy, and this is the meaning of Nietzsche’s charge of moral prejudice.” In Ruediger H. Grimm, “Nietzsche’s Critique of the Correspondence Theory: The Thing in Itself”, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 4, Berlin ; New York: W. de Gruyter, 1977, p. 58.

² Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, ed. Judith Norman, Alistair Welchman e Christopher Janaway, The Cambridge Edition of the Works of Schopenhauer, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 447-448. Doravante será referido por *WWR*.

atenção com um olhar imóvel para a imagem global do mundo, procurando nesta assumir o eterno sofrimento com um sentimento de amor simpatético, como sendo o próprio sofrimento.³

Para o filósofo trágico, a constituição antropomórfica da coisa-em-si não é uma invalidação ontológica, mas constitui um sistema sem a contradição interna que encontra na teoria da correspondência⁴. Assim, na continuidade dessa teoria, Nietzsche estabelece a tropologia e a ficção como processos epistemológicos e ontológicos fundamentais. Ao substituir a substância dos sistemas de correspondência pelo próprio processo de representação schopenhaueriano, como veremos em I.1.2. e mais à frente em II.2.1., o filósofo trágico não corre o risco de dissolução no ceticismo, conforme explica Nietzsche num fragmento de 1872 reunido por Daniel Breazeale em “The Philosopher: Reflections on the Struggle between Art and Knowledge” (*Der Philosoph: Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntnis*): “For the tragic philosopher the appearance of the metaphysical as merely anthropomorphic completes the picture of existence. He is not a Skeptic.”⁵ Embora a separação kantiana entre númeno e fenómeno seja fundamental, a sua influência sobre os esboços teóricos que aqui abordamos é limitada, pois o seu estudo é fundamentalmente epistemológico e são poucos os momentos em que se debruça especificamente sobre a linguagem. Também Schopenhauer não faz um estudo específico sobre a linguagem e, aliás, segundo Breazeale⁶, é através do comentário de Schopenhauer que Nietzsche recebe a obra de Kant. É possível que esta leitura em segunda mão possa correr o risco de ser errônea, mas de acordo com uma teoria tropológica da linguagem e do mundo como representação, tal distanciamento é até benéfico para o conhecimento, como perceberemos mais tarde.

³ In Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia e Acerca da Verdade e da Mentira*, trad. Teresa R. Cadete, Lisboa: Relógio d'Água, 1997, p. 129. A edição será doravante referida pelo nome da tradutora e o texto será por GT. Também foi consultada a edição da Cambridge University Press: *The Birth of Tragedy and Other Writings*, ed. Raymond Geuss e Ronald Speirs, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 87-88.

⁴ Grimm explica como para Nietzsche a validação da teoria da correspondência implicaria a possibilidade de confirmação extra-cognitiva da comparação entre o acto cognitivo e o objecto cognoscível, o que constitui uma contradição interna da teoria, em “Nietzsche’s Critique of the Correspondence Theory: The Formal Inconsistency of the Correspondence Theory”, in *Grimm*, p. 49-52.

⁵ O texto será doravante referido por *P* e encontra-se reunido por Breazeale no seguinte volume, que será doravante referido por *Breazeale*: Nietzsche, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche’s Notebooks of the Early 1870’s*, ed. Daniel Breazeale, Atlantic Highlands (N.J.): Humanities Press, 1995, p. 12.

⁶ Daniel Breazeale explica como Nietzsche não parece ter grande conhecimento da obra de Kant e tê-la-á recebido através de Schopenhauer e Friedrich Albert Lange (1828-1875): “Most of Nietzsche’s remarks about Kant and the Kantian philosophy are either incidental or polemical. He seems to have had no very profound first hand acquaintance with the writings of the thinker whom he later called ‘the Chinaman of Königsberg’; indeed, he appears to have relied upon Schopenhauer’s interpretation of Kant (in the appendix to Volume One of *The World Will and Representation*) long after he had ceased to think of himself as a ‘Schopenhauerian’. The other major source upon which Nietzsche based his understanding of Kant is Friederich Albert Lange’s *History of Materialism* - a book which exercised a very great and long lasting influence upon Nietzsche, and especially upon the development of his epistemological views.” In *Breazeale*, p. 32.

1.2. Schopenhauer: o mundo como vontade e representação

Schopenhauer, na sua crítica à filosofia Kantiana, afasta ainda mais o mundo numenal do mundo empírico, negando uma relação de procedência causal entre estes, antes descrevendo essa relação como uma espécie de simbiose, na qual o conceito de representação é a unidade fundamental, conforme aponta Claudia Crawford⁷. Esta é uma leitura que Nietzsche mantém. Em Schopenhauer, o mundo empírico é descrito como um múltiplo de representações individuadas através do *principium individuationis*, que existe como um outro lado da coisa-em-si. Mas ao colocar em causa a individuação da própria coisa-em-si, Schopenhauer prefere reformular todo o sistema com um novo conceito, o da vontade, que é antagónico à individuação, embora necessite de ser colocado em termos objectivos através da formulação verbal⁸. Este conceito pode ser descrito como equivalente à coisa em si, mas enquanto esta última, para Kant, era uma entidade possível, segundo Elaine Miller⁹, Schopenhauer dá um passo no sentido de a reconhecer como uma ficção, embora não o concretize inteiramente e mais tarde identifique a vontade com a essência da coisa em si¹⁰. Se a vontade schopenhaueriana é, por um lado, empiricamente incognoscível, por outro, é absolutamente cognoscível, pois a sua única cognoscibilidade possível é a das manifestações fenoménicas às quais temos acesso. Esse mundo empírico das representações inclui não apenas o material sensitivo mas também o próprio sujeito e todas as categorias e conceitos apriorísticos que Kant estabeleceu como necessários à percepção e ao conhecimento. Em Schopenhauer, tudo é

⁷ A análise de Crawford à leitura que Nietzsche faz do sistema epistemológico de Schopenhauer encontra-se em vários capítulos da monografia que dedica à teoria da linguagem de Nietzsche. Citarei apenas esta passagem que estabelece a representação como principal eixo do sistema schopenhaueriano: "The most distinguishing element of Schopenhauer's philosophy, which draws its fundamental inspiration from Kant and the thing in itself, is that it starts neither from object nor from subject, but from representation, which contains and presupposes both." In Claudia Crawford, *The beginnings of Nietzsche's theory of language*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 19, Berlin ; New York: Walter de Gruyter, 1988, p. 23. Doravante, esta obra é mencionada pelo nome da autora.

⁸ Crawford descreve o funcionamento do conceito de vontade em Schopenhauer no capítulo "On Schopenhauer", p. 95. Em *WWR*, Schopenhauer realça como a vontade tende para o informe e como a sua constituição é substancialmente antagónica à individuação: "As thing in itself, the will is completely different from its appearance, and entirely free of all forms of appearance. The will only takes on these forms when it appears, which is why these forms concern only its objecthood and are foreign to the will itself." In *WWR*, §23, p. 137.

⁹ Miller aponta a objecção de Nietzsche na seguinte passagem: "Nietzsche proposes an 'Empedoclean point of view' in which the purposive is just one case among many, the purposive being the exception rather than the rule. This possibility of simultaneous multiple explanations of nature is a corrective to the limitation that Nietzsche saw in both Kant and Schopenhauer, namely that the thing-in-itself was conceived as only having one possible form." In Elaine P. Miller, "Nietzsche on Individuation and Purposiveness in Nature", in Keith Ansell-Pearson, ed., *A Companion to Nietzsche*, Blackwell Companions to Philosophy 33, Malden, MA ; Oxford: Blackwell Publ., 2006, p. 66. Doravante será referido por Miller.

¹⁰ Vd. Crawford, p. 51.

representação distante da coisa-em-si, mas esta ainda possui forma e existência empírica possíveis, embora incognoscíveis, segundo descreve Nietzsche num conjunto de notas sobre Schopenhauer: “An attempt to explain the world by an accepted factor. The thing in itself becomes one of its possible forms. The attempt fails.”¹¹ Para Nietzsche, essa identificação da coisa-em-si com uma possível forma empírica não é credível, e no seu pensamento a coisa-em-si torna-se uma absoluta ficção que só acede à esfera da existência através da representação¹². Para estruturar este problema, Nietzsche distingue o conceito de Uno Primordial, *Ur-Eine*, da vontade. O primeiro parece representar a unidade primordial que antecede a existência do mundo empírico e a existência da vontade, enquanto que esta é a representação empiricamente perceptível da actividade do Uno Primordial. Mas conforme aponta Crawford, Nietzsche usa frequentemente os dois termos, *Ur-Eine* e vontade, como sinónimos¹³. Se ambos se relacionam com o inefável, o Uno Primordial parece referir-se a uma dimensão absolutamente inacessível ao conhecimento, já que a própria existência do mundo das representações e do sujeito implica que o Uno Primordial já se encontra desfeito na dualidade do mundo empírico e da vontade. No entanto, é natural que esta dissertação nem sempre acompanhe uma distinção clara entre os dois termos, tentando no entanto respeitar os seus conceitos constituintes de acordo com o que parece ser a estrutura que Nietzsche estabelece para essa ontologia.¹⁴ Assim, apesar de usar terminologia incoerente quando tenta classificar ontologicamente a coisa-em-si, para Nietzsche esta está próxima do não-ser, dado que a representação é a única maneira de a coisa-em-si se tornar não apenas cognoscível, mas existir. Isto permite a Nietzsche estabelecer bases para um sistema em que a ficção supera o empirismo, ampliando o conceito de fenómeno de Kant e o conceito de representação de Schopenhauer, para constituir um processo perenemente criativo que absorve não só o sujeito, os conceitos apriorísticos e as categorias, mas também a própria coisa-em-si.

¹¹ Estas notas, de 1867-68, foram organizadas por Crawford sob o título “On Schopenhauer”; in *Crawford*, p. 226.

¹² A crítica de Nietzsche ao conceito da vontade em Schopenhauer será desenvolvida em II.2.1., onde, numa análise da reformulação nietzscheana da teoria da correspondência, descrever-se-á como o conceito de *devir*, que Nietzsche aplica a todo o mundo empírico, também se estende à vontade enquanto representação de um Uno Primordial incognoscível.

¹³ “It must be noted, however, that Nietzsche sometimes does appear to use the word will almost synonymously with the *Ur-Eine* in both of its aspects as being and as activity.” In *Crawford*, p. 161.

¹⁴ Crawford acrescenta a seguinte descrição da relação com o Uno Primordial e com a vontade: “However, Nietzsche uses the word will in conjunction with the word being, as the two aspects of the more comprehensive term *Ur-Eine*. The will is the activity of the *Ur-Eine*, while being, is the eternal, unchanging aspect of the *Ur-Eine*.” In *ibid*.

1.3. Nietzsche: cognição e mimese

Para Nietzsche, no mundo empírico que, de acordo com os postulados acima enunciados, é um mundo de representações, existe assim uma mimese que ocorre entre a esfera da coisa-em-si, a esfera da percepção e a esfera da cognição. A primeira destas entidades tanto pode ser vista como parte do mundo empírico, num sistema realista, ou como exterior, no idealismo. Poderá ser útil fazer um paralelo entre este esboço de uma epistemologia em Nietzsche e os sistemas cognitivos clássicos de Agostinho e de Tomás de Aquino, nos quais, partindo de uma teoria da correspondência e de uma visão substancial do mundo, é possível o *adaequatio intellectus et rei*¹⁵. No enunciado de Nietzsche, tanto se põe em causa a existência de *rei* como se evidencia o antropocentrismo do *intellectus*, tornando a adequação uma ficção igualmente antropocêntrica. O paralelo pode ser descrito do seguinte modo: do material empírico dado pela percepção, que pode ser visto como equivalente à *res* agostiniana, retiram-se elementos que o definem como um perceptível, que, de seguida, através da linguagem, é transformado numa cópia portátil e concreta, o *verbum*, que de novo regressa ao intelecto já sob a forma de representação, uma cópia portátil abstracta fixada em unidade cognitiva, o *dicibile*.¹⁶ Nietzsche enuncia esse esquema do seguinte modo em “Acerca da Verdade e da Mentira em Sentido Extra-Moral” (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*), texto central para esta dissertação, de 1872:

A 'coisa-em-si' (que seria precisamente a verdade pura sem consequências) é também para o onomaturgo [criador da linguagem] totalmente inapreensível, e mesmo nada desejável. Ele designa unicamente as relações das coisas com os homens e socorre-se para a sua expressão das mais ousadas metáforas. Uma estimulação nervosa traduzida numa imagem! Primeira metáfora. A imagem de novo transformada num som! Segunda metáfora. E de cada vez uma transposição completa de uma esfera para outra totalmente diversa e nova.¹⁷

¹⁵ O postulado aquiniano poderá ser encontrado em *De Veritate*, Q1.

¹⁶ O esquema é enunciado por Agostinho na sua análise das palavras como unidades mínimas da dialéctica e da lógica, num capítulo dedicado à significação, onde também analisa os efeitos das palavras sobre os ouvintes: “Therefore, these four are to be kept distinct: the *verbum*, the *dicibile*, the *dictio*, and the *res*. ‘*Verbum*’ both is a word and signifies a word ‘*Dicibile*’ is a word; however, it does not signify a word but what is understood in the word and contained in the mind ‘*Dictio*’ is also a word, but it signifies both the first two, that is, the word itself and what is brought about in the mind by means of the word. ‘*Res*’ is a word which signifies whatever remains beyond the three that have been mentioned.” In Saint Augustine, *De Dialectica*, ed. B. Darrell Jackson *et al.*, trad. Jan Pinborg, vol. 16, Synthese Historical Library, Dordrecht: Springer Netherlands, 1975, pp. 89-91.

¹⁷ In *Cadete*, p. 219. O texto será doravante referido por WL. Baseei-me também na tradução de Breazeale: “On Truth and Lies in a Non-Moral Sense”, in *Nietzsche, Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche’s Notebooks of the Early 1870’s*, ed. Daniel Breazeale, Atlantic Highlands (N.J.): Humanities Press, 1995), p. 82.

Segundo Alan Schrift, a designação de metáfora usada por Nietzsche significa tanto a sùmula imperfeita do empírico sintetizada num conceito, igualizando artificialmente esse material avulso, eternamente múltiplo e desigual, como também a transferência aristotélica de significado entre termos verbais aplicada à transferência de conteúdos entre diferentes esferas¹⁸. Assim, de acordo com a descrição de Nietzsche, a metáfora que conhecemos do uso na linguagem é a extensão destas transferências, e a relação mimética é o processo fundamental não só da linguagem como também do conhecimento. Em seguida, analisarei a relação dependente da cognição em relação à linguagem.

1.4. Nietzsche: conhecimento como tropologia

No desenvolvimento do seu pensamento sobre a linguagem, Nietzsche introduz a linguagem como agente fundamental no estabelecimento de unidades cognitivas, tornando o conhecimento uma fabricação tropológica. Se adoptarmos a distinção quintiliana entre tropo e figura¹⁹, poderemos considerar que a proposta nietzscheana está mais próxima da tropologia, se nos referirmos aos nomes enquanto unidades cognitivas, ou mais próxima da enunciação figurativa, se nos referirmos à gramática e às respectivas estruturas apriorísticas do conhecimento²⁰. Devido a estes pressupostos, é fácil para Nietzsche tratar as cópias ao nível perceptivo e cognitivo como metáforas. Estas transferências que refere são feitas de representações, cópias imperfeitas, e não são reflexos, nos quais a imitação entre os conteúdos transmitidos fosse inteiramente adequada, mas

¹⁸ Além de diferenciar os dois usos do termo metáfora nos escritos iniciais de Nietzsche, Alan Schrift descreve do seguinte modo as esferas do processo no seu artigo, doravante referido pelo nome do autor: “In this series of metaphorical translations (nerve impulse--image--sound/word--concept), what Nietzsche isolates is an expressive transference through four experiential spheres: physiology, intellect, acoustics-linguistics, abstraction.” Vd. Alan D. Schrift, “Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche’s Deconstruction of Epistemology.” *Journal of the History of Philosophy* 23, no. 3, 1985: 371–395, pp. 374-375.

¹⁹ Quintiliano descreve a diferença do seguinte modo: “The difference between them, therefore, requires the more carefully to be specified. A trope, then, is an expression turned from its natural and principal signification to another, for the purpose of adorning style, or, as most of the grammarians define it, ‘an expression altered from the sense in which it is proper to one in which it is not proper’. A figure (as is indicated by its very name) is a form of speech differing from the common and ordinary mode of expression.” In Marcus Fabius Quintilianus, *The institutio oratoria of Quintilian: in four volumes*. 3, ed. H. E. Butler, Reprinted, The Loeb classical library 126, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1996, pp. 349-351.

²⁰ Nietzsche adopta uma divisão semelhante na sua análise à arte retórica da antiguidade, em “Description of Ancient Rhetoric” (*Darstellung der antiken Rhetorik*), doravante referido por R. Enquanto que o tropo envolve uma transferência, substituindo o significado em uso de um termo por outro relacionado, na retórica discursiva ou linguagem figurativa não existe nenhuma transferência no termo em específico mas o uso não comum de construções verbais modela o conteúdo cognitivo do discurso. Vd. “Description of Ancient Rhetoric” in Nietzsche, *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, ed. Sander L. Gilman, Carole Blair, e David J. Parent, New York: Oxford University Press, 1989, p. 57. Doravante esta obra será referida por Gilman. TP: Nietzsche, *Da retórica*, trad. Tito Cardoso e Cunha, Lisboa: Vega, 1999.

mimeses, em que as ligações são feitas através de semelhança e não de identificação²¹. Esta noção é fundamental para alicerçar todo o seu pensamento sobre a linguagem e o conhecimento, permitindo-lhe basear-se num modelo tropológico e não numa correspondência substancial, conforme veremos já de seguida em I.2.1. Nietzsche designa em WL a fixação de unidades de conhecimento como um processo ilusório só possível através do esquecimento: “Imitation is the opposite of knowing, to the extent that knowing certainly does not want to admit any transference, but wishes instead to cling to the impression without metaphor and apart from the consequences.”²² De seguida, descreve estas transferências epistémicas como o único conhecimento possível: “The impression is petrified for this purpose; it is captured and stamped by means of concepts. Then it is killed, skinned, mummified, and preserved as a concept. But there is no “real” expression and no real knowing apart from metaphor.”²³ Assim, Nietzsche dá passos no sentido de tornar a epistemologia um jogo estético, mas não se trata, de facto, de um mero jogo estético, já que a ligação mimética se torna na entidade substancial da sua teoria, num mundo dinâmico e heraclítico, conforme veremos adiante em II.2.2. Esta teoria implica que o verdadeiro conhecimento não seja obtido, pois não existe nenhum mundo real, empírico ou ideal, de onde se possa obtê-lo; é antes fabricado, feito através da ficção, já que a coisa em si é inacessível e todo o conteúdo que dela recebemos são cópias imperfeitas, através de relações que não são causais mas estéticas. Porém, isso implica igualmente que a única existência da coisa-em-si, a substância dos sistemas realistas e idealistas, esteja no enunciado da linguagem. Sendo a linguagem um instrumento cognitivo que só é capaz de estabelecer ficções, poderemos constatar as consequências da eventual ficção da própria coisa-em-si como faremos no ponto I.3.1. Mas antes de nos determos especificamente sobre o instrumento da linguagem, será necessário analisar as características desse instinto mimético prévio à linguagem verbal.

²¹ Nietzsche refere-se ao mecanismo da representação artística no ser sensível num passo de um conjunto de notas escritas entre 1870/71, designadas por “*Anschauung Notes*”, doravante referido por AN, na tradução e organização de Crawford, nos seguintes termos: “What kind of a capacity is it, to be able to *improvise out of a foreign character*? One cannot speak of an *imitation*: because reflection is not the origin of such improvisations. What is really to be asked: how is an *entering into a strange individuality* possible?” In Crawford, p. 276.

²² In P, §149, p. 50.

²³ *Ibid.*

2. Linguagem e conhecimento

2.1. A mimese como processo primordial

Tentarei então descrever como este instinto está no âmago do próprio ser e não apenas do organismo, sendo uma entidade fundamental ontologicamente e não apenas epistemologicamente¹. No ensaio “On the Origins of Language” (*Vom Ursprung der Sprache*), de 1869-1870, Nietzsche define o conceito de instinto do seguinte modo:

Instinct is not, however, the result of conscious reflection, not merely the consequence of bodily organization, not the result of a mechanism which lies in the brain, not the effect of a mechanism coming to the spirit from outside, which is foreign to it, but the most particular achievement of individuals or of the masses, springing from character. Instinct is one with the innermost kernel of a being.²

A definição apoia-se parcialmente numa base fisiológica, naturalista e na ciência enquanto disciplina mental³, conforme reafirma Nietzsche em P:

What power forces us to engage in imitation? The appropriation of an unfamiliar impression by means of metaphors. Stimulus and recollected image bound together by means of metaphor (analogical inference) Result: similarities are discovered and reanimated. A stimulus which has been repeated occurs once again in a recollected image. (...) A stimulus is felt; transmitted to related nerves; and there, in translation, repeated, etc.⁴

Mas é um conceito que ultrapassa o mundo empírico, já que este mundo existe no substrato da representação, de acordo com a teoria schopenhaueriana seguida por Nietzsche. Nietzsche define deste modo, em P, esse processo mimético primordial que produz o instinto mimético no organismo: “Imitation is a means employed by all culture. By this means instinct is gradually produced. A comparison (primal thinking) is imitation.”⁵ Este instinto busca semelhanças e

¹ Crawford analisa como Nietzsche distingue o mecanismo de representação no sujeito do impulso de representação primordial, sendo o primeiro derivado do segundo, in *Crawford*, p. 163.

² “On the Origins of Language”, in *Crawford*, p. 223. Doravante este texto será referido por US. TP: Nietzsche, *Da retórica*, trad. Tito Cardoso e Cunha, Lisboa: Vega, 1999.

³ Grimm descreve a atitude de Nietzsche face à ciência do seguinte modo: “Insofar as it purported to give true knowledge of the way the world ‘really’ is, Nietzsche regarded science as completely worthless. But as means of mental discipline, as a means of creating more potent and more sublime illusions, Nietzsche thought very highly of science.” in *Grimm*, p. 135.

⁴ P, §148, in *Breazeale*, p. 50.

⁵ *Id.*, §144, p. 49.

comparações, mas antecede as individuações: “Our sense perceptions are based, not upon unconscious inferences, but upon tropes. The primal procedure is to seek out some likeness between one thing and another, to identify like with like. Memory lives by means of this activity and practices it continually. Confusion [of one thing with another] is the primal phenomenon.”⁶ Assim, o impulso da representação procura semelhança antes de ter estabelecido identidade. Dado que a individuação perceptiva permite as unidades cognitivas, este instinto mimético é antagônico ao conhecimento, já que esta tropologia pode reproduzir-se infinitamente, enquanto que o conhecimento é uma fixação numa unidade perene: “Knowing is nothing but working with the favorite metaphors, an imitating which is no longer felt to be an imitation. Naturally therefore, it cannot penetrate the realm of truth.”⁷ Podemos verificar como este instinto é imanente ao organismo, não só ao organismo vivo como ao próprio mundo empírico visto como organismo, conforme Nietzsche descreve em AN:

From the standpoint of conscious thinking the world appears as an immense number of interpenetrating individuals: which actually cancels the concept of the individual. The world as a huge self engendering and self maintaining organism: multiplicity lies in things because intellect is in them. Multiplicity and unity the same — an unthinkable thought.⁸

Nietzsche define esse processo mimético primordial como um impulso artístico, estético, criativo, ou designa-o simplesmente como metáfora e transferência. É o processo fundamental de um mundo constituído primeiramente por forças e não por partículas, um mundo semelhante à cosmogonia de Empédocles, à estruturação da mente em Freud, e à organização dos impulsos dionisíaco e apolíneo e da vontade de poder. Este impulso mimético tem uma existência dupla, pertence tanto ao mundo das representações como à vontade, conforme Nietzsche descreve extensivamente ao longo de AN: “Representation is the smallest of all powers; it is as agent only deception; because only the will acts. Now, however, the *individuat*io rests upon representation: if this is only deception, if it only appears in order to help the will to action — the will acts — in unheard of multiplicity for the unity.”⁹ Mas é da própria existência da vontade enquanto representação que decorre a existência desse impulso mimético enquanto movimento de

⁶ *Ibid.*

⁷ *Id.*, §149, p. 52.

⁸ In *Crawford*, p. 268. (KSA 7: 111-112, 5[79]).

⁹ *Ibid.*

identificação de uma coisa, a vontade, consigo mesma, conforme aprofundaremos no ponto II.2.3. Assim, além de anteceder o mundo empírico, a mimese é também identificável com a sua génese e é, assim, a primeira manifestação do mundo das representações. Seria a sua primeira partícula, se a mimese fosse uma partícula.

2.2. A linguagem como instrumento da mimese

Se esse instinto mimético pode ser definido como o fenómeno primordial, ou, conforme veremos em II.2.3., a partícula mínima da sua ontologia, para o jovem Nietzsche a linguagem verbal é a primeira manifestação epistémica desse instinto. É essa manifestação que dá uma estrutura ao mundo empírico, sendo um produto, ou instrumento, desse instinto com lugar privilegiado no mundo das representações. Nietzsche define muito claramente a linguagem como um produto do instinto em US: “It remains only to consider language as a product of instinct, as with bees — the anthill, etc.”¹⁰ O seu papel consiste na mediação das transferências entre as esferas absolutamente diferentes da coisa-em-si, a da percepção e a da cognição, conforme observa em WL:

..porquanto entre duas esferas absolutamente distintas, como entre sujeito e objecto, não existe nenhuma causalidade, nenhuma correcção, nenhuma expressão, mas quando muito uma relação estética, ou seja, uma transposição aproximada, uma tradução que segue o original de forma balbuciante para uma língua totalmente desconhecida: para o que, em todo o caso, é necessária uma esfera intermediária e um poder intermediário livremente poético e inventivo.¹¹

A linguagem possibilita a abstracção, que constitui a unidade cognitiva, e os sistemas de conhecimento, mas possibilita também, através dessa constituição cognitiva, a definição das fronteiras do perceptível sensitivo e a modelação da estrutura da percepção. A fixação num conceito, através do nome, define a sua percepção enquanto coisa, e as relações gramaticais definem as relações empíricas que podem ser estabelecidas entre as coisas, fixando assim estruturas cognitivas. Assim, na leitura de Nietzsche, que é inspirada, de acordo com o estudo de Crawford, por obras de fundamentação naturalista como as de Friedrich Albert Lange (1828-1875) e K. R. Eduard von Hartmann (1842-1906), não existe sensitivo sem interpretação¹². A ligação da linguagem ao pré-empírico é fundamentada por Nietzsche em US, onde observa como no mito

¹⁰ In *Crawford*, p. 222.

¹¹ WL, in *Cadete*, p. 225 e *Breazeale*, p. 76.

¹² Vd. “Lange’s History of Materialism”, “Eduard von Hartmann and the Unconscious”, “Schopenhauer and Hartmann: Will, Character, Instinct”, in *Crawford*.

bíblico sobre a génese da linguagem nenhuma origem específica é apontada, ao questionar “... whether language arose out of a purely human power of spirit or, whether it is a direct gift of God. The Old Testament is the only religious document which has a myth about the origin of language or anything similar.”¹³ O divino e o humano surgem de imediato falando a mesma linguagem, como se esta fosse anterior à criação:

God and man speak the same language, not as with the Greeks. God and man give things names, which express the relationship of things to men. The problem of giving animals names etc. was also the problem of myth: language itself was presupposed. — Peoples are quiet about the origin of language: they cannot think of a world, god or men without language.¹⁴

Nietzsche evidencia como o evento criador da linguagem está ausente das mitologias, e logo será provavelmente extra-cognoscível, e a partir daí conclui tratar-se de um instinto inconsciente que provém de um impulso imanente ao ser. Assim, a linguagem é descrita como apriorística em relação ao sensitivo e ao cognitivo, e logo inefável, impossível de ser reduzida aos seus próprios termos numa descrição. No mesmo texto, Nietzsche desacredita a tese da origem dos nomes como mimese sonora do mundo natural: “Every conscious thinking first possible with the help of language. Such an ingenious thinking completely impossible with a merely animalistic sound-language: the wonderful pensive organism.”¹⁵ Nietzsche refere-se também especificamente ao ensaio de Johann Gottfried von Herder (1744-1803) *Ensaio sobre a Origem da Linguagem* (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*), de 1772, não aceitando a sua leitura evolucionista: “But he [Herder] shared with his forerunners the view that language internalized itself out of outward sounds. Interjection as the mother of language: while it is really the negation of language.”¹⁶ Nietzsche propõe então uma origem directa da linguagem a partir desse instinto mimético, onde não é a linguagem que deriva da experiência, mas é a experiência a ser determinada, aprioristicamente, pelas estruturas da linguagem. Sendo anteriores ao mundo experienciável, estas estruturas permitem a ciência e a lógica, que são vistas como posteriores ao *logos*, conforme descreve nesta passagem em WL:

¹³ US, in *Crawford*, p. 223.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Id.*, p. 222.

¹⁶ US, in *Crawford*, p. 224.

Conforme vimos é a linguagem que trabalha originariamente na construção dos conceitos, só mais tarde a ciência. Tal como a abelha trabalha simultaneamente na construção dos favos e os enche de mel, assim a ciência trabalha incessantemente nesse grande columbário dos conceitos, na necrópole das intuições, constrói cada vez novos e mais elevados andares, reforça, limpa e renova os favos antigos e esforça-se acima de tudo por encher esta armação elevada até o infinito e por arrumar dentro dela a totalidade do mundo empírico, isto é, o mundo antropomórfico.¹⁷

Nesta fase de desenvolvimento do seu pensamento, Nietzsche considera a linguagem natural como a primeira estrutura cognitiva do mundo empírico das representações, antecedendo a linguagem do número, da individuação, e da relação causal. Assim, a linguagem é o produto do desenvolvimento de um instinto pré-verbal cujo funcionamento mimético ou tropológico antecede a lógica, conforme sugere em P:

Hasn't language already disclosed man's capacity for producing logic? It certainly includes the most admirable logical operations and distinctions. But language did not develop all at once; it is instead the local conclusion of endlessly long spaces of time. Here the origination of the instincts must be considered: they have developed quite gradually. The spiritual activity of millenia is deposited in language.¹⁸

Em seguida, analisarei detalhadamente como a linguagem possibilita a individuação e os conceitos apriorísticos no mundo empírico.

2.3. O nome e a individuação

Em WL, Nietzsche parece adotar a posição de um nominalismo extremo, onde faz depender a percepção de indivíduos da formatação imposta ao material empírico pelo nome. Com efeito, a sùmula imperfeita do avulso empírico é permitida por esse processo de abstracção:

Cada palavra torna-se de imediato conceito por precisamente não dever servir para a experiência originária única e totalmente individualizada, à qual deve a sua emergência, algo como recordação, mas também para inumeráveis casos mais ou menos semelhantes, isto é, em rigor, nunca idênticos, portanto, que devem adequar-se a casos sempre diferentes.¹⁹

Assim, é o nome que permite o conceito, e ambos são prévios à individuação do objecto: “Todo o conceito emerge da igualização do não igual. Tão certo como uma folha nunca é

¹⁷ WL, in *Cadete*, p. 228 e *Breazeale*, p. 88.

¹⁸ P, §79, in *Breazeale*, p. 31.

¹⁹ WL, in *Cadete*, p. 220 e *Breazeale*, p. 83.

completamente igual a uma outra, assim também o conceito de folha foi formado graças ao abandono dessas diferenças individuais por um esquecimento do elemento diferenciador.”²⁰ No passo seguinte, a proposta teórica de Nietzsche assemelha-se a uma forma de anti-platonismo:

...e suscita então a representação, como se existisse na natureza, fora das folhas, algo que fosse ‘a folha’, algo como uma forma originária, segundo a qual todas as folhas seriam tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas e pintadas mas por mão desajeitada, de tal maneira que nenhum exemplar tivesse sido executado de modo correcto e fiável como a cópia fiel da forma originária.²¹

Estas afirmações poderiam aproximar a sua proposta do idealismo, ficando a ideia como a forma perfeita e o objecto como a sua representação, ou do nominalismo, negando a realidade de objectos abstractos fora da existência do nome. Mas, na proposta nietzscheana, é o próprio impulso de representação que é substancial, anterior ao conceito e ao objecto, conforme observa anteriormente em AN:

That the world of representations is more real than reality, is a belief, which Plato theoretically posited, as artistic nature. Practically speaking it is the belief of all productive geniuses: this belief is the viewpoint of the will. These representations as offspring of the instinct are in any case just as real as things; from that springs their unheard of power.²²

Deste modo, Nietzsche elimina relações causais entre as esferas e substitui-as pela relação estética: “My philosophy (is) Platonism turned on its head; the farther off from the truly being, the more pure, beautiful, better it is. Life in appearance as purpose.”²³ Assim, a sua teoria é anti-platónica, pois entende a imagem como mãe do objecto e do conceito, o fenómeno como criador da coisa-em-si, e é também supra-nominalista, já que admite a dependência em relação aos nomes não só dos objectos abstractos mas também de todas as individuações. Esta negação da correspondência entre ser e representação é fundamental para Nietzsche conseguir enunciar uma teoria da linguagem e do conhecimento baseada num modelo tropológico, onde a relação antecede a individuação e onde a ficção e a mimese são os processos constituintes da sua ontologia, conforme analisaremos com mais detalhe em I.3.1. e na segunda parte desta dissertação, em II.2.3.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² AN, in *Crawford*, p. 268 (KSA 7: 110, 5[78]).

²³ AN, in *Crawford*, p. 272 (KSA 7: 199, 7[156]).

2.4. A gramática e o apriorismo

Além das individuações, a linguagem constrói também os conceitos apriorísticos e as categorias. Os pressupostos que permitem a experiência e as relações entre individuações são predispostos pelas relações gramaticais, contrariando o postulado cartesiano que procura o sujeito a partir da necessidade gramatical do predicado²⁴. Conforme aponta Crawford, é o conceito kantiano de apriorismo que permite a Nietzsche encontrar esta noção de gramática prévia ao conhecimento aplicada a uma leitura algo dúbia de Schopenhauer, onde a substância e o acidente aristotélicos são interpenetrados por Nietzsche como derivados do sujeito e do predicado gramaticais, em US: “One thinks of subject and object, the idea of judgement is abstracted from grammatical sentences. Out of subject and predicate came the categories of substance and accident.”²⁵ Nietzsche também apoia o seu argumento nas leituras de Hartmann e de Lange, conforme Crawford destaca em capítulos dedicados a estes autores. Podemos encontrar em textos mais tardios esta noção já inteiramente desenvolvida, como em *Para Além do Bem e do Mal (Jenseits von Gut und Böse)*, de 1886, texto no qual Nietzsche observa que a existência de uma gramática comum nas linguagens dispõe as estruturas fundamentais do pensamento e da filosofia:

A estranha semelhança familiar entre todas as filosofias, indianas, gregas ou alemãs, explica-se de forma bastante simples. Onde existe uma comunidade de língua, é quase inevitável que, graças a uma mesma filosofia da gramática — quer dizer, graças ao domínio e direcção inconscientes exercidos pelas mesmas funções gramaticais — tudo predisponha a um desenvolvimento e sequência idênticos dos sistemas filosóficos; tal como parece fechado o caminho para outras possibilidades de interpretação do mundo.²⁶

Nalguns fragmentos do espólio com data igual, encontramos a mesma descrição das categorias metafísicas derivadas da gramática, como neste fragmento de 1886:

²⁴ Grimm descreve essa objecção de Nietzsche ao postulado cartesiano do seguinte modo: “The cogito does, in fact, as Nietzsche points out, imply a separability of thought from thinking (or thinker), this separability being crucial to Descartes’ inductive proof of his own existence. Descartes argues from the existence of a thought (or the activity of thinking) to the necessary existence of a thinker (i.e. a substance of which the essential attribute is thinking) Nietzsche, however, maintains that this argument is simply tautologous.” in *Grimm*, p. 88.

²⁵ Nietzsche cita a passagem de Schopenhauer em US, in *Crawford*, p. 222. Para perceber como é que Nietzsche interpreta forçadamente a passagem de Schopenhauer, confundindo o sujeito e o predicado do juízo com o sujeito e o predicado das frases, vd. “Nietzsche’s Transformations of Schopenhauer’s Language Theory”, in *Crawford*, p. 33.

²⁶ In Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, trad. Carlos Moujão, Lisboa: Relógio D’Água Ed, 1999, §20, p. 33. Foi também consultada a seguinte edição: Nietzsche, *Nietzsche: Beyond Good and Evil*, ed. Rolf-Peter Horstmann, trad. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 20.

What sets me apart most fundamentally from the metaphysicians, is that: I do not agree with them that it is the 'I' which thinks: further I take the 'I' itself as a pure construction of thinking, along the same order as 'material,' 'thing,' 'substance,' 'individual,' 'goal,' 'number:' only as regulative fiction, with whose help a kind of constancy, that means something 'knowable' is put into a world of becoming, is poeticised (*hineingedichtet*) into it.²⁷

Estas construções derivam daquilo a que Nietzsche chama crença na gramática: "The belief in grammar, in the linguistic subject, object, in verbs, has subjugated the metaphysicians up until now: I teach foreswearing of this belief."²⁸ Esta é uma perspectiva que será retomada por Wittgenstein no *Tractatus Logicus-Philosophicus*, para quem os problemas filosóficos eram primeiramente problemas da linguagem²⁹, e à qual o enunciado Nietzsche parece assemelhar-se com as seguintes afirmações, escritas entre 1869-1872: "The deepest philosophical knowledge lies already prepared in language"³⁰ ou "The philosopher caught in the nets of language."³¹ Tal como a filosofia da linguagem do séc. XX irá fazer mais tarde, Nietzsche reduz as questões da filosofia a questões de gramática³². Assim, a lógica é vista como uma falsificação, baseada na criação de unidades e processos ficcionais a partir do que é individual e irrepetível, e é antecédida pela linguagem, pois só esta realiza as individuações necessárias ao estabelecimento desse tipo de relações. Tanto a lógica como a linguagem pressupõem coisas, ou seja, ser, quando tudo o que existe são apenas representações, o devir, conforme sublinha Schrift, e conhecimento e devir excluem-se mutuamente³³. Mas esta representação que a linguagem faz das puras categorias do

²⁷ In *Crawford*, pp. XIII-XIV. (KSA 11: 526).

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Wittgenstein apresenta, na introdução ao volume doravante referido como *Tractatus*, a súmula do seu argumento do seguinte modo: "The book deals with the problems of philosophy, and shows, I believe, that the reason why these problems are posed is that the logic of our language is misunderstood. The whole sense of the book might be summed up in the following words: what can be said at all can be said clearly, and what we cannot talk about we must pass over in silence." In Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. David Pears e Brian McGuinness, Routledge Classics, London : New York: Routledge, 2001, p. 3. Doravante será referido por *Tractatus*.

³⁰ US, in *Crawford*, p. 222.

³¹ P, §118, in *Breazeale*, p. 42.

³² Assim explica Schrift no seu artigo, p. 378: "The consequences which Nietzsche draws from the views of language as providing no information about things as they are in themselves and truth as forgotten, congealed metaphors is that questions of epistemology come to be seen more appropriately as questions of rhetoric. Nietzsche arrives at this conclusion by means of the following sort of reasoning: Inasmuch as epistemology (and philosophy in general) proceeds by means of language, and language is essentially rhetorical (persuasive, seductive), all questions regarding language and, *ipso facto*, regarding philosophy are questions of rhetoric."

³³ Schrift, p. 385, refere-se à dualidade entre conhecimento e vida, que abordaremos em II.1., nos seguintes termos: "That which both logic and language, as instruments of man's desire for knowledge, presuppose are conditions which are completely lacking in the actual world: fixity, enduring constancy, stasis, identity; in a word, Being. Thus, at the bottom of Nietzsche's criticism of logic, as well as his rejections of the correspondence theory and referential theory stands one of Nietzsche's basic tenets: 'Knowledge and becoming exclude one another'."

entendimento pode ficar sujeita à decadência, e Nietzsche, em *US*, dá como exemplo o francês enquanto linguagem decadente, em comparação com o latim, mostrando como o progresso da civilização obscurece as puras categorias do entendimento contidas na gramática instintiva:

The development of conscious thinking is detrimental to language. Decline as a result of further development of culture. The formal part, in which precisely philosophical worth lies, suffers. One thinks of the French language: no more declensions, no neuter, no passive, all end syllables worn off, the root syllables unrecognizably undone. A higher cultural development is not able to protect the already established from decline.³⁴

Regressarei a esta descrição de uma decadência na sucessão de representações na análise da distância alegórica e da distância simbólica na descrição nietzscheana da música e da linguagem, no ponto II.3.2., em particular, ao modo como isso poderá constituir uma contradição na teoria da representação de Nietzsche.

2.5. Kant e Schopenhauer

Como vimos, é nas leituras de Kant e Schopenhauer que Nietzsche encontra pressupostos teóricos fundamentais para a tentativa de construção de uma teoria tropológica da linguagem. Estes autores, antecessores directos de Nietzsche na tradição filosófica ocidental, são-lhe necessários para estruturar o seu ataque ao idealismo, para o qual concorrem também os filósofos pré-socráticos e os retóricos, como veremos no ponto I.2.6. É em Kant que encontra a noção de conceitos apriorísticos à experiência, estruturas que antecedem e permitem o empírico, como Nietzsche observa em *US*: “The deepest philosophical knowledge lies already prepared in language. Kant said: ‘a great, perhaps the greatest portion of what our reason finds to do consists in the analysis of concepts which human beings already find in themselves’.” Aplicando este postulado à linguagem, Nietzsche propõe a estrutura verbal como apriorismo que permite o conhecimento. Quanto à dependência entre os nomes e os conceitos, Nietzsche leu essa relação bem explícita nalguns filósofos alemães

³⁴ *US*, in *Crawford*, p. 222.

que o antecede, como Herder³⁵ e Johann Georg Hamann (1730-1788)³⁶, e também em Schopenhauer. Mas é neste último que Nietzsche encontra o conceito mais relevante para a sua proposta teórica: o mundo como representação³⁷. Isto permite a Nietzsche tratar a ideia nem como origem do mundo empírico nem como reprodução imediata do objecto, mas como representação de segunda ordem, sucedendo à primeira representação que a vontade projecta no empírico. Neste modelo, as individuações da percepção são vistas primeiramente como abstracções do aparelho cognitivo. Mas enquanto para Schopenhauer a representação leva ao infável da ideia, segundo Hartmann³⁸, para Nietzsche a representação é o fim em si próprio. Assim, se no seu modelo a linguagem provém de um instinto mimético prévio ao empírico, é também, enquanto objecto empírico, um instrumento privilegiado para a realização desse impulso da representação, já que é uma representação de segunda ou terceira ordem, com várias transferências acumuladas, sendo simbólica por natureza³⁹. A linguagem é o meio intelectual por excelência onde todas as outras representações são pensadas, e como a sua constituição é ficcional, fica mais próxima do critério de verdade que Nietzsche estabelece. De acordo com aquilo que enuncia, seria mais verdadeiro dizer

³⁵ “E assim que, em mais de uma língua, existe apenas um nome para 'palavra' e 'razão', 'conceito' e 'palavra', 'linguagem' e 'causa'. Esta sinonímia contém em si toda a génese dessas línguas. Para os orientais, tornou-se o mais comum dos idiotismos chamar ao 'reconhecimento' duma coisa 'designação', porque no fundo da alma as duas actividades são uma única. Chamam ao homem o 'animal que fala' e aos animais irracionais os 'mudos'. A 'expressão' é também qualquer coisa de característico para os sentidos e a palavra grega *ἄλλοις* engloba os dois aspectos. A língua torna-se assim um órgão natural do entendimento, um sentido da alma humana, comparável à visão que, nas antigas teorizações da alma sensitiva, era responsável pela constituição do olho, ou comparável ao instinto que é responsável pela fabricação do favo da abelha.” In Johann Gottfried Herder, *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*, trad. José M. Justo, Lisboa, 1987: Edições Antígona, p. 69.

³⁶ Hamann aponta não só a relação interdependente dos nomes e dos conceitos, mas também da razão e da linguagem: “If then a chief question indeed still remains – how is the faculty of thought possible? The faculty to think right and left, before and without, with and beyond experience? – then no deduction is needed to demonstrate the genealogical priority of language, and its heraldry, over the seven holy functions of logical propositions and inferences. Not only is the entire faculty of thought founded on language, according to the unrecognized prophecies and slandered miracles of the very commendable Samuel Heinicke, but language is also the centerpoint of reason’s misunderstanding with itself, partly because of the frequent coincidence of the greatest and the smallest concept, its vacuity and its plenitude in ideal propositions, partly because of the infinite [advantage] of rhetorical over inferential figures, and much more of the same.” In Johann Georg Hamann, *Hamann: Writings on philosophy and language*, ed. Kenneth Haynes, Cambridge University Press, 2007, p. 211.

³⁷ Vd. “Schopenhauer”, in *Crawford*, p. 26.

³⁸ Crawford dedica um capítulo à leitura que Hartmann faz de Schopenhauer e descreve parte da crítica do seguinte modo: “Hartmann disputes the claim that the will can be directly known. His arguments not only attempt to refute Schopenhauer's suggestion, but give evidence why, for him, the will must be unconscious. Hartmann further makes the distinction that Schopenhauer recognized only the will as metaphysical principle, while Idea was for him a product of the brain in a materialistic sense. As a result, with regard to Schopenhauer ‘one can only speak of an unconscious will, but not of unconscious idea.’ According to Hartmann, Schopenhauer remains stuck in a subjective idealism, whereas he on the other hand, espouses an objective idealism.” In *Crawford*, pp. 56-57.

³⁹ Crawford sublinha como a linguagem é uma representação privilegiada do seguinte modo: “We could say that for Nietzsche, language as the offspring of an instinct is as real as our representations of things which also arise out of an instinctual action stimulated by the movement of the will acts of the *Ur-Eine*. Language is unique in that it is an appearance among all other appearances and yet is privileged as the form of appearance of the human intellect in which all others and itself is thought. Therein lies its unheard of power.” In *Crawford*, pp. 187-188.

uma coisa do que vê-la, porque dizer está mais distante da coisa do que ver. No entanto, os seus escritos sobre música, onde esta é vista como representação directa da vontade (vd. II.3.2.), e sobre história, como em “On the Uses and Disadvantages of History for Life” (*Zweites Stuck: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*), texto no qual explica como a fixação de conhecimento perturba o fluxo das forças vivas do presente, e no qual uma visão da individuação é constantemente negativa e tida como contrária à verdadeira substância dinâmica do mundo, contradizem a simplicidade anti-platonista deste enunciado inicial, em que o processo de representação equivale por si só à verdade e à realização da vontade. No ponto II.3.2., analisarei com mais detalhe estas aparentes contradições da tese de Nietzsche que, no entanto, se mantém coerente ao enunciar todo o conhecimento como logocêntrico, estando dependente da linguagem para constituir a individuação e a estruturação apriorística.

2.6. Aristóteles e os retóricos

É na filosofia e na arte retórica da Antiguidade que encontramos as influências mais relevantes para as ideias de Nietzsche. São evidentes nos seus escritos os elogios frequentes da filosofia pré-socrática, sobretudo no período inicial, descrevendo-a como contrária à fixação de valores de verdade absolutos, e privilegiando a relação estética entre as ideias sobre o valor cognitivo, como em *The Struggle between Science and Wisdom* (*Wissenschaft und Wesheit im Kampfe*), um conjunto de apontamentos de 1875: “Comparison of the earlier philosophy with the Post-Socratic kind: The earlier kind is related to art. Its solution to the riddle of the universe was frequently inspired by art. The spirit of music and of the plastic arts.”⁴⁰ Adiante, Nietzsche contrasta a ideia unipolar cristã com a fantasia agónica grega, onde uma ideia nunca era inteiramente fixa: “Other ages, for example the Christian era, demonstrated their strength by thinking a single great thought through to its end and following up all of its possibilities. But among the Greeks it was very difficult [for any idea] to obtain such prominence: everything there was hostile to everything else.”⁴¹

Este ponto de vista pressupõe uma esfera da linguagem e do conhecimento onde a tropologia ou a relação estética antecede o logocentrismo. Segundo Nietzsche, o socratismo e o platonismo inauguraram uma maior preocupação com a fixação de conhecimento, talvez devido a

⁴⁰ “The Struggle between Science and Wisdom”, in *Breazeale*, p. 133. Doravante referido como SSW.

⁴¹ *Id.*, in *Breazeale*, p. 143.

motivos políticos panhelenistas, conforme aponta no mesmo texto: “Thales: what impelled him toward science and wisdom? But above all, [it was] the struggle against myth, against the polis, which is founded upon myth: the sole means of protecting what is Hellenic, of preventing the Persian wars. All the philosophers shared a Panhellenic aim.”⁴² Assim, enquanto o pré-socratismo é dominado por um antropocentrismo assumido, pela transferência de conteúdos cognitivos do homem para a natureza, e não pela recolha de percepções objectivas a partir da substância de um real empírico, o pós-socratismo institui a universalidade do bem e do conhecimento e um individualismo eudaimônico no qual existe uma preocupação excessiva com a felicidade e a previsibilidade da vida, o que, na leitura de Nietzsche, é sintoma de decadência: “The earlier kind is not so individualistic nor eudaemonistic: it lacks the detestable pretension to happiness.”⁴³ Segundo a sua descrição, na filosofia pré-socrática a tropologia é a relação primordial entre unidades de conhecimento, e é pelo uso de metonímias que se constroem falsas inferências que depois se fixam na estrutura da lógica: “Logical thinking was employed very little by the Ionians and developed quite slowly. But, false inferences are more correctly understood as metonymies, i.e. they are more correctly understood rhetorically and poetically. All rhetorical figures (i.e. the essence of language) are logically invalid inferences. This is the way that reason begins.”⁴⁴ Assim, para Nietzsche a filosofia começa enquanto expressão retórica, e só depois se transforma numa sistematização de relações lógicas.

Na *Retórica* e na *Poética* de Aristóteles encontramos apenas algumas passagens relacionadas com uma tropologia inerente à linguagem, como na passagem da *Retórica* onde se aponta o facto de os termos literais e metafóricos serem usados indistintamente na conversação comum. Mas Aristóteles crê na adequação dos nomes às coisas e vê o desvio metafórico como

⁴² *Id.*, p. 146.

⁴³ *Id.*, p. 133.

⁴⁴ P, §142, in *Breazeale*, p. 48.

sucedâneo dessa adequação original⁴⁵. Nietzsche não partilha o mesmo ponto de vista, já que no seu pensamento a fixação em valor de verdade é posterior à transferência metafórica. Apesar disso, para Aristóteles, a operação metafórica não é apenas um recurso estilístico, pois a metáfora tem um valor epistémico próprio, sendo produtora de ensinamento por meio da analogia⁴⁶. A metáfora é a única maneira de nomear relações não nomeáveis directamente pelos nomes. Esta definição é fundamental para a proposta teórica de Nietzsche: através da metáfora nomeiam-se relações entre objectos que não têm existência perceptiva individuada e que só podem existir no enunciado do *logos*, o que constitui uma abordagem a um mundo de relações prévio ao mundo das individuações⁴⁷. Aristóteles observa também na *Poética* que o talento para encontrar semelhanças, necessário à produção de metáforas, não se aprende, como se essas semelhanças remetessem para uma dimensão pré-empírica⁴⁸.

Mas é na arte retórica da Antiguidade que Nietzsche encontrou os elementos mais significativos que prefiguram uma teoria tropológica da linguagem e do conhecimento. O seu estudo desse período está enunciado em apontamentos para um curso sobre retórica clássica que leccionou entre 1872-1873 e num conjunto de notas para um outro curso nunca leccionado sobre o mesmo tema, elaboradas entre 1872-1874. No primeiro conjunto de apontamentos, Nietzsche

⁴⁵ Aristóteles descreve por várias vezes o uso apropriado dos nomes, estabelecendo uma adequação original entre palavra e coisa, ao mesmo tempo que sublinha como os termos apropriados e também os metafóricos são usados indistintamente na conversação: “Dos nomes e dos verbos de que o discurso é composto (sendo os tipos de nomes aqueles que foram já examinados na *Poética*), devem utilizar-se, pouquíssimas vezes e em número reduzido de palavras raras, termos compostos e neologismos (onde, diremos mais tarde; a razão para tal já foi dita: pois ao tenderem para a elevação, afastam-se do que é adequado). Só o termo 'próprio' e 'apropriado' e a metáfora são valiosos no estilo da prosa. Sinal disto é que são só estes que todos utilizam. Na verdade, todos falam por meio de metáforas e de palavras no seu sentido 'próprio' e 'apropriado', o que deste modo demonstra que, se se compõe correctamente, o texto resultará algo de não familiar, mas, ao mesmo tempo, será possível dissimulá-lo e resultar claro. Esta, disse, é a maior virtude do discurso retórico.” In Aristóteles, *Retórica*, trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto, e Abel do Nascimento Pena, 2. ed., rev, Biblioteca de autores clássicos 8, t. 1, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa : Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p. 246 (Aris. Rhet. III. II. 3-6, 1405b).

⁴⁶ A descrição do processo analógico que ocorre nas metáforas e o seu valor enquanto aprendizagem é feita por Aristóteles na seguinte passagem: “Que seja o seguinte o nosso pressuposto: uma aprendizagem fácil é, por natureza, agradável a todos; por seu turno, as palavras têm determinado significado, de tal forma que as mais agradáveis são todas as palavras que nos proporcionam também conhecimento. É certo que há palavras que nos são desconhecidas, embora as conheçamos no Seu sentido 'apropriado'; mas é sobretudo a metáfora que provoca tal. Efectivamente, sempre que ele chama à velhice 'palha', produz ensinamento e conhecimento por meio da categoria: ambos, na verdade, já não estão na 'flor da idade'.” In *Id.*, p. 246 (Aris. Rhet. III. X. 2-5, 1410b).

⁴⁷ Aristóteles descreve como a metáfora nomeia a constituição de relações: “É ainda necessário usar metáforas provindas não de coisas muito afastadas, mas de coisas semelhantes e do mesmo género e da mesma espécie da do termo usado, designando assim algo que não tem designação, de forma que seja evidente que estão relacionadas.” In *Id.*, p. 248 (Aris. Reth. III. 11. 12-13, 1405a).

⁴⁸ Aristóteles descreve esse talento do seguinte modo: “Grande importância tem, pois, o uso discreto de cada uma das mencionadas espécies de nomes, de nomes duplos e de palavras estrangeiras; maior, todavia, é a do emprego das metáforas, porque tal se não aprende nos demais, e revela portanto o engenho natural do poeta; com efeito, bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças.” In Aristóteles, *Poética*, trad. Eudoro de Sousa, 4.ª ed, Lisboa: INCM - Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994, p. 138 (Aris. Poet. 1459a).

começa por observar o contraste entre o papel da retórica na Antiguidade e na era moderna: “The most immoderate presumption of being able to do anything, as rhetors and stylists, runs through all antiquity in a way that is incomprehensible to us.”⁴⁹ Nietzsche aponta como os Gregos viam-se primeiramente como oradores, não apenas como pensadores, por oposição ao barbarismo, conforme descreve nesta passagem: “But on the whole the Greeks feel that they are speakers, in contrast with the *aglossai*, the [languageless] non-Greeks (Sophocles); they are the ones who speak understandably and beautifully.”⁵⁰ Para os retóricos, a linguagem veicula crença e não fixação epistémica, concordando com a definição de Córax da arte retórica como produtora de persuasão⁵¹. Assim, ao controlar a opinião, controla-se a percepção, o efeito das coisas sobre os homens, o seu fenómeno, fazendo com que a própria existência da coisa dependa dessa crença dada através da retórica. A partir da descrição que Nietzsche faz dos vários géneros retóricos podemos observar como a retórica forense pode ser vista como mãe da retórica deliberativa e epideítica⁵². O discurso funciona como uma apresentação de prova, equivalente ao que na lógica moderna se veio a chamar de valor de verdade, e determina absolutamente o objecto em questão, que não existe cognitivamente fora do discurso. Não é possível, na leitura que Nietzsche faz dos retóricos, conceber a linguagem sem a imanência de uma componente figurativa, conforme observa no segundo conjunto de apontamentos que referi, organizado sob o título “Description of Ancient Rhetoric” (*Darstellung der antiken Rhetorik*): “There is obviously no unrhetorical ‘naturalness’ of language to which one could appeal: language itself is the result of purely rhetorical arts.”⁵³ Assim, apresenta-se o conteúdo cognitivo da linguagem como uma construção inteiramente artificial, onde as unidades epistémicas obtidas a partir desse processo são feitas de representações, de cópias imperfeitas: “Man, who forms language, does not perceive things or events, but impulses: he does not communicate sensations, but copies of sensations.”⁵⁴ Nesta descrição, não são as coisas que são transmitidas pelo verbo, mas a nossa posição perante elas, uma disposição, mas não um conteúdo

⁴⁹ A edição de Gilman organizou esse conjunto de apontamentos como “History of Greek Eloquence”, doravante referido por HGE, in *Gilman*, p. 213. Em português: Nietzsche, *Da retórica*, trad. Tito Cardoso e Cunha, Lisboa: Vega, 1999.

⁵⁰ HGE, in *Gilman*, p. 214.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Vd. R e HGE in *Gilman*, respectivamente p. 131 e p. 114.

⁵³ R, in *Gilman*, p. 21.

⁵⁴ *Id.*, p. 21.

empírico, que permanece individual e irrepetível, ao contrário da disposição: “It is not the things that pass over into consciousness, but the manner in which we stand toward them, the pithanion [power of persuasion (plausibility: also a thing producing illusion)].”⁵⁵ Assim, “language is rhetoric, because it wishes to convey only a *doxa*, not an *episteme*.”⁵⁶ Talvez por isso uma justa medida das palavras que se adequasse ao objecto não corresponda a uma transcrição exacta e quantitativamente absoluta do material. Secundado por Schopenhauer e Voltaire (1694-1778), Nietzsche sublinha como dizer tudo é dizer demais⁵⁷. Assim, a descrição nietzscheana sublinha como o conteúdo do *logos* não é quantificável nem se adequa ao objecto através de uma sobreposição, mas antes fá-lo num justo meio termo entre forma e conteúdo, uma adequação que pressupõe a representação e não a cópia exacta. E como não existe discurso sem orador, não existe linguagem sem retórica, conforme podemos inferir do seguinte fragmento:

The characteristic style is the proper domain of the art of the orator: here he practices a free plastic art; the language is his material which has already been prepared. Here, he is an imitative artist, he speaks like an actor who plays a role unfamiliar to him or in an unfamiliar situation: here, the belief is basic that each manages his object best, i.e. works most convincingly in his own manner.⁵⁸

Talvez por isso a arte retórica não se tenha fixado apenas num excesso do estilo elaborado, mas tenha encontrado no estilo simples um dos auge da arte, evidenciado pelas máximas *simplicitas quae nihil velat*⁵⁹ e, na retórica forense, *artis est artem tegere*⁶⁰, como se a apresentação clara e objectiva correspondesse a uma forma suprema da figuração. Assim, na leitura de Nietzsche, a linguagem não é vista, na antiguidade, apenas como meio para um fim: Cícero aponta a origem da tropologia na necessidade, mas o seu desenvolvimento é subordinado também à procura da graça e da expressão de pura mudança⁶¹. Citando o filósofo alemão Johann Paul Friedrich Richter, Nietzsche observa como a arte retórica permite ver a metáfora como representação de relação e não

⁵⁵ *Id.*, p. 22.

⁵⁶ *Id.*, p. 23.

⁵⁷ Vd. *id.*, p. 31.

⁵⁸ *Id.*, p. 35.

⁵⁹ Vd. HGE, in *Gilman*, p. 223.

⁶⁰ Vd R, in *Gilman*, p. 111.

⁶¹ *Id.*, p. 51.

de objecto, antecedendo a primeira palavra e a individuação⁶², ideia que também encontramos em Aristóteles, conforme mencionado. Nietzsche observa ainda nestes apontamentos sobre retórica, ao comentar a classificação aristotélica das metáforas, como considera apenas a analogia uma verdadeira metáfora, e distingue também entre expressões tropológicas e retórica propriamente dita, a divisão entre tropo e figura já comentada. Distingue também, na sua análise da tropologia, três tropos como mais relevantes, segundo Schrift, por ilustrarem explicitamente a transferência de conteúdos: a metonímia, que permite o edifício lógico, a metáfora, que dá nome a uma relação entre objectos diferenciados, e a sínecdoque, que releva como a linguagem nunca exprime uma coisa mas apenas a sua mais relevante parte⁶³. Assim, é na descrição aristotélica da metáfora que Nietzsche vê o conceito de analogia como abordagem a um mundo de relações prévio às individuações, mas é principalmente através da leitura e comentário aos retóricos da antiguidade que Nietzsche encontra fundamentos muito fortes para o estabelecimento de uma teoria tropológica da linguagem e do conhecimento. Esta teoria permite-lhe compreender como o processo mimético opera na linguagem de uma maneira prévia à individuação pelo nome, tal como ao nível epistemológico o mesmo processo mimético determina o estabelecimento de relações como prévio ao estabelecimento de indivíduos. As consequências dessa tropologia para a fixação de valores de verdade e para a teoria da correspondência e a noção de substância no pensamento de Nietzsche são analisadas em seguida.

⁶² A citação do filósofo, a que Nietzsche se refere como Jean Paul, é a seguinte: “Just as in writing, where writing with hieroglyphs was older than writing with the letters of the alphabet, so it was that in speaking, the metaphor, insofar as it denotes relationships and not objects, was the earlier word, which had only to fade into the proper expression. The besouling and the embodiment still constituted a unity, because I and world were still fused. Thus, with respect to spiritual relationships, each language is a dictionary of faded metaphors.” In *Gilman*, p. 53.

⁶³ A descrição que Nietzsche faz desses três tropos encontra-se em *Gilman*, p. 55-58. Segundo Schrift, “Metonymy, metaphor, and synecdoche are the three tropes which Nietzsche emphasizes in his lecture on rhetoric.” In *Schrift*, p. 380. A substituição metonímica de causa e efeito é também apresentada como fundamental para a formação de juízos lógicos: “Nietzsche locates metonymy, the “false inference” from effect to cause, at the essence of all synthetic judgement: ‘a synthetic judgement describes a thing according to its consequences, i.e., essence and consequences become identified, i.e., a metonymy.’ In Schrift, p. 381.

3. Corolários da teoria

3.1. A coisa em si como ficção

Como vimos, a tese de Nietzsche propõe uma teoria que estabelece a tropologia inerente à constituição de unidades cognitivas e a figuratividade no estabelecimento de estruturas epistemológicas. Este desenvolvimento da separação kantiana entre númeno e fenómeno e do sistema schopenhaueriano da representação tem consequências para o estatuto ôntico da coisa-em-si, que é mais problematizado na proposta teórica de Nietzsche. Se para Kant a coisa-em-si era um conceito-limite, embora usado como substância para a elaboração da sua teoria moral, conforme mencionei em I.1.1., para Nietzsche a equivalência da coisa-em-si à verdade e à substância é uma ideia que merece desprezo⁶⁴. No entanto, num apontamento preparatório de um texto mais longo e nunca concluído, de 1873, *The Philosopher as Cultural Physician (Der Philosoph als Arzt der Kultur)*, Nietzsche propõe a possibilidade da coisa-em-si como um real absoluto para além do empírico e da ciência, por oposição ao conceito de metafísica, para si já ultrapassado: “The impossibility of metaphysics. The possibility of the thing in itself. Beyond the sciences.”⁶⁵ Mas é evidente que de acordo com o pensamento de Nietzsche, cujo mecanismo de criação de conhecimento se encontra descrito em WL, e seguindo a análise de Schrift já referida, a coisa-em-si nasce no mundo dos conceitos, das abstracções, e só aparece no intelecto do ser sensível após um progresso do conhecimento e da abstracção que obscurece o impulso mimético primordial. Esse progresso ocorre tanto no ser individual como no desenvolvimento da filosofia, conforme observamos nesta descrição diacrónica da origem do conhecimento em P: “The progress of philosophy: It was first thought that men were the authors of all things.”⁶⁶ A partir daqui, desenvolve-se a analogia entre homem e coisas: “Gradually one explained things to himself by analogy with particular human qualities.”⁶⁷ Só depois deste processo se chega à percepção directa do empírico: “Finally one arrived at sensation. Great question: is sensation an original fact about all

⁶⁴ Grimm descreve a objecção de Nietzsche, tendo como referente a forma desenvolvida da teoria nos escritos mais tardios, do seguinte modo: “Thinghood is a perspectival interpretation of an opposing power-complex (“Machtkonstellation”, “Machtwille”) carried out within that matrix of interlocking power relationships which is the world, and for the sole purpose of enhancing and increasing that will-to-power which the interpreting ‘agent’ is. If, as Nietzsche claims, thinghood is an interpretation of dynamic relationships, then a thing-in-itself i.e. a thing outside of any relationships is both an impossibility and a contradiction in terms.” In *Grimm*, p. 57.

⁶⁵ In *Breazeale*, p. 70.

⁶⁶ P, §103, in *Breazeale*, p. 38.

⁶⁷ *Ibid.*

matter? Attraction and repulsion?”⁶⁸ Neste ponto do argumento nietzscheano, a sensação que constitui o empírico é infinitamente divisível, e não existe nem substância, nem atomismo nem nenhum fenómeno primário fixo, ideia que encontramos num apontamento avulso escrito entre 1872-1876 e reunido em *Additional Plans and Outlines*: “The simplest sensation is a boundlessly compounded story: there is no primal phenomenon.”⁶⁹ Assim, é a coisa-em-si que irá surgir como a suprema ficção na sua teoria, tornando o sujeito criador da esfera teórica de onde emergem os conteúdos empíricos que recebe, embora partilhe da desconfiança de Kant em relação a idealismos solipsistas como o de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)⁷⁰. Rejeitando tanto o realismo como o idealismo, Nietzsche sublinhará como a transformação dessa esfera empírica, ficcionada, numa metafísica, também não impede o seu antropocentrismo: “To consider the ‘spirit,’ which is a product of the brain, to be some thing supernatural! Even to deify it! What madness!”⁷¹. Aliás, Nietzsche contrasta essa concepção do homem como ser espiritual, herdada do idealismo alemão, com a visão da Antiguidade, onde o mínimo empírico era uma questão moral:

One who becomes acquainted with the morality of antiquity will be surprised by the number of things which are now treated medically but which were in those days taken to be matters of morality. (...) I do not know what sort of distant and rare things modern moral philosophers are talking about: they take man to be a marvelous, spiritualistic being and seem to consider it indecent to deal with him in such a nakedly Greek manner and to speak of his many necessary, though base, needs.⁷²

Assim, podemos descrever esta proposta de Nietzsche, cujo tratamento da coisa-em-si parte dos mesmos pressupostos de Kant e Schopenhauer, como um proto-sistema circular, enunciando-o do seguinte modo: se o senso comum nos diz que a partir da coisa-em-si recolhemos o conteúdo da percepção, que de seguida é transformado em cognição, é precisamente nesta esfera

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ “Additional Plans and Outlines”, in *Breazeale*, p. 151.

⁷⁰ Grimm refere como o pensamento de Nietzsche não constitui um solipsismo do seguinte modo: “I would further like to point out that Nietzsche’s identification of thought, thinker and thing within one active continuum should not be regarded as an idealistic, solipsistic ego as with, for example, Fichte. The unity of this continuum, embracing the three moments we have distinguished, is a unity of organization, a unity of function.” In *Grimm*, p. 49. Grimm refere também a objecção de Kant ao solipsismo: “Yet Kant is equally anxious to avoid the charge of subjective or solipsistic idealism, and states that it would be absurd to speak of appearances while denying that there is something which appears.”, in *Grimm*, p. 57.

⁷¹ P, §51, in *Breazeale*, p. 33.

⁷² “Philosophy in Hard Times”, §44, in *Breazeale*, p. 106.

que a ideia da coisa-em-si é criada como uma espécie de metáfora de terceiro grau⁷³. Temos apenas acesso à sua representação, que é feita de ser ou de devir, ficcionada a partir do inefável da vontade, que é um não-ser incognoscível, como observa Nietzsche em P:

“As soon as one wishes to know the thing in itself, it precisely this world [which one comes to know]. Knowing is only possible as a process of mirroring and measuring oneself against one standard (sensation) We know what the world is: absolute and unconditional knowledge is the desire to know without knowledge.”⁷⁴

Um verdadeiro conhecimento da coisa-em-si implicaria a extinção do processo que levaria a esse fim, ou seja, do mecanismo do próprio conhecimento. Logo, a coisa-em-si é empiricamente inacessível e a sua constituição é inteiramente criada na esfera das ficções, seja enquanto conceito-limite, como Kant parcialmente a enuncia, ou como entidade verdadeira e possível, como é o caso em Schopenhauer. A representação é a sua única existência possível e, como esta é ficcionada na esfera dos conceitos, separada da base sensorial e fisiológica da percepção, é indistinta em termos de qualidade ficcional das outras ficções aí criadas. Indistinta, porém, absolutamente única na sua qualidade de supra-ficção que se vê a si mesma como originária de todas as outras. Prosseguindo a identificação da coisa-em-si kantiana com a vontade schopenhaueriana, Nietzsche, em AN, identifica do seguinte modo a natureza dual da vontade:

“...we are will and at the same time completely entangled in the world of appearance. Life as a progressing, appearance projecting and this with pleasure producing convulsion. The atom as point, contentless, pure appearance, in each smallest moment becoming, never being. So the whole will has become appearance and views itself.”⁷⁵

Esta passagem apresenta uma espécie de figuração de um momento de génese do mundo das representações, assunto que abordaremos em II.2.3. Assim, o múltiplo empírico, como primeira manifestação fenoménica do múltiplo incognoscível da vontade, é pré-individuação, mas esse múltiplo é transformado em unidades, coisas-em-si, ou numa única unidade inefável, a vontade. Se essa individuação era, em Schopenhauer, realizada pelo intelecto do sujeito através do *principium individuationis*, Nietzsche contraria esta teoria, apresentando a individuação do intelecto do sujeito

⁷³ Grimm descreve como Nietzsche se refere tanto à realidade de um mundo empírico como à realidade idealista de uma coisa-em-si como ficções úteis, construções topológicas cognitivas que representam um mundo dinâmico e nunca sistematizável. Vd. “Nietzsche’s Perspectivism”, in *Grimm*.

⁷⁴ P, §114, in *Breazeale*, p. 40.

⁷⁵ AN, in *Crawford*, p. 279 (KSA 7: 216 — 17 7 [204]).

como apenas mais uma representação da individuação feita pelo intelecto da vontade, do qual o nosso intelecto consciente é apenas uma representação, conforme descreve em AN:

Its (the will's) organ of perception and that of man are not identical: this belief is a naive anthropomorphism. The organs of perception with animals, plants and men are only the organs of *conscious* perception. The enormous wisdom of its growth is already the activity of an intellect. The *individuation* is in any case not the work of conscious knowing, rather the work of the Ur-intellect.”⁷⁶

Dado que a representação individuada feita pelo intelecto consciente do sujeito é o único acesso que temos à individuação inefável feita pelo intelecto da vontade, que está além do quantitativo, a multiplicidade da vontade só pode ser interpretada através dessas individuações conscientes. Mas o processo que leva à individuação não equivale ao intelecto consciente, provém de um instinto prévio, e é devido a isso, segundo Nietzsche, que podemos falar de representação, de ficção e de ilusão, pressupondo como referente a constituição prévia de individuações: “It is important to see that individuation is not the birth of conscious mind. For that reason we can talk of illusory representations under the presupposition of the reality of individuation.”⁷⁷ Por isso a coisa-em-si, enquanto representação de terceira ordem e individuação consciente de uma multiplicidade inefável, permanece como ficção. Fora dessa esfera existe apenas o inefável, mas ao nível do empírico o único acesso que temos à coisa em si é através de uma criação ficcional, uma metáfora de um mundo extra-cognitivo transferida a partir de uma abstracção epistémica. Mas de acordo com a proposta de teoria da linguagem previamente apresentada, é na esfera do *logos* que estas abstracções têm lugar, e é apenas através da linguagem que é possível a enunciação e a existência da coisa em si, conforme veremos mais detalhadamente em II.3.3.

3.2. Epistemologia ficcional e circular

Isto fará da proposta nietzscheana, como já ficou claro, um modelo inteiramente ficcional e circular. Podemos descrevê-lo do seguinte modo: da coisa-em-si retiram-se conteúdos que se transferem, através de cópias imperfeitas, para a esfera da percepção, a qual, recorrendo à linguagem, fixa unidades na esfera da cognição. Nesta esfera é criada uma metaficção, a coisa-em-si, a qual, ligada novamente à esfera da percepção, cede conteúdos que voltam a alimentar a cognição, fechando a circularidade. Assim, esta descrição assemelha-se a um sistema inteiramente

⁷⁶ *Id.*, p. 268 (KSA 7: 111-12, 5[79]).

⁷⁷ *Id.*, p. 268 (KSA 7: 111-12, 5[79]).

fechado, mas apenas se o deixarmos na dimensão do cognoscível. Porém, através da linguagem, é enunciável, mas não cognoscível, uma entidade inefável - a vontade, a qual projecta todas estas esferas, e é dela que advém a verdadeira substância da coisa-em-si e de todas as outras representações. Assim, é só fora do círculo que este é visto como círculo, uma forma fechada com um movimento eternamente repetido. Mas dentro do círculo, este movimento é uma contínua linha recta. A vontade contém duplamente a dimensão do ser, i.e. a representação, e a do não-ser, i.e. o inefável, e surge para o sujeito como contradição, pois este só tem acesso à esfera da representação, conforme explica Nietzsche em AN:

The separation of will and representation is really a result of the necessity in thinking: it is a reproduction, an analogy after the experience, so that when we want something, the goal is before our eyes. This goal however is nothing but a reproduced past: in this manner the stirring of the will makes itself understandable. But the goal is not the motive, the agent of action: although this *appears* to be the case.⁷⁸

Por vezes Nietzsche atribui à vontade a qualidade de verdadeiro ser, como neste apontamento: “Appearance as father of empirical being: which is not true being.”⁷⁹ Noutras vezes, enuncia a vontade como além do ser, como nesta nota do mesmo conjunto: “But if representation is simply symbol, then the eternal movement, all striving of being is only *appearance*. Then there is something which represents: this cannot be being itself.”⁸⁰ Os termos: aparência, vida, verdade, ser, são usados tanto para afirmar como para negar a substância, não existindo entre esta e os nomes uma correspondência exacta, como resulta evidente da leitura das notas em P e em AN. Mas Nietzsche não determina essa substância nem como uma nem como múltipla, já que estas categorias só surgem no mundo das representações, conforme observa em AN: “Because we recognize in illusory representations the purpose of the *will*, so representation is the birth of the will, so multiplicity is already in will, so appearance is an aid of the will for itself.”⁸¹ Assim, ao dissolver a coisa-em-si numa ficção, perde-se o referente que fazia a representação provir de um produto original, como se pode constatar em *O Crepúsculo dos Ídolos (Göthen-Dämmerung)*, texto posterior de 1889: “The true world is gone: which world is left? The illusory one, perhaps? ... But no! we got

⁷⁸ *Id.*, p. 268 (KSA 7: 112-114, 5[80]).

⁷⁹ *Id.*, p. 274 (KSA 7: 204-05, 7[169]).

⁸⁰ *Id.*, p. 269 (KSA 7: 112-114, 5[80]).

⁸¹ *Id.*, p. 270 (KSA 7: 112-114, 5[80]).

rid of the illusory world along with the true one!”⁸² Ao quebrar os pressupostos que permitem a teoria da correspondência, Nietzsche torna indistinta uma divisão entre real, seja este identificado com o mundo empírico ou com o ilusório ideal platónico. Assim, dissolve-se também a ficção nesse mundo, e faz-se equivaler representação a ser, tornando o próprio processo de representação na substância ontológica da sua teoria, ou seja, a ligação entre individuações por mimese, eliminando a possibilidade de um verdadeiro ilusório. É o que se pode concluir desta afirmação do mesmo texto, na qual Nietzsche critica a divisão kantiana entre representação e realidade: “To divide the world into a 'true' half and an 'illusory' one, whether in the manner of Christianity or in the manner of Kant (an underhanded Christian, at the end of the day), is just a sign of decadence, - it is a symptom of life in decline ...”⁸³ Dada a indeterminabilidade da coisa-em-si, o real não passa de uma abstracção, e é a aparência que recebe a qualidade de real: “The fact that artists have valued appearance more highly than reality is not an objection to this proposition. Because 'appearance' here means reality once again, only selected, strengthened, corrected ...”⁸⁴

Na segunda parte desta dissertação, em II.2.3., veremos mais detalhadamente como este enunciado permite concluir que a génese do mundo empírico é um processo mimético que constitui a primeira individuação, da qual todas as outras individuações são também mimeses. Essa individuação é a identificação da vontade consigo mesma, processo a partir do qual se constrói todo o mundo das representações, o que permite estabelecer a própria ligação entre individuações, enquanto mimese prévia à constituição dessas individuações, como a partícula mínima da epistemologia nietzscheana.

3.3. Ficção como verdade

Enunciámos alguns postulados avançados por Nietzsche, a partir dos quais podemos inferir algumas conclusões preliminares. Se a teleologia da vida é baseada num mecanismo de representação, num instinto orgânico e num processo mimético primordial às estruturas do ser, é natural inferir que o sujeito consciente deve procurar a imersão na ficção e não contrariar o movimento mimético. Esse é o propósito da actividade intelectual e da vida, conforme Nietzsche

⁸² In *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, ed. Aaron Ridley e Judith Norman, Cambridge Texts in the History of Philosophy, New York: Cambridge University Press, 2005, p. 171.

⁸³ *Id.*, p. 170.

⁸⁴ *Ibid.*

observa em AN: “Pure immersion in appearance — the highest purpose of existence: there where pain and contradiction do not appear present.”⁸⁵ Aliás, Nietzsche identifica o bem platónico com essa imersão, em AN: “All *good* arises from the occasional *immersion in representation*, that means out of the becoming one with appearance”⁸⁶. O mesmo ocorre em P: “[Seen] from the right height everything comes together: the thoughts of the philosopher, the work of the artist, and good deeds.”⁸⁷

Nietzsche distingue assim o homem de génio, imerso na representação, do homem comum, imerso na ficção da verdade: “The genius is *that represented as having the ability of pure seeing*, what does the genius see? The veil of appearances, purely as appearances. The man, who is not genius, views the appearance as reality or is *represented as such*.”⁸⁸ Com esta imersão, deixa de existir contrariedade, e faz-se equivaler valor de verdade ao acto ficcional consciente: “The purpose of knowledge is an aesthetic one. The means of insight, the illusory image.”⁸⁹ Nietzsche dá o exemplo do santo martirizado, evidenciando como as representações são um processo artístico que leva à interpretação e onde o sujeito é simultaneamente observador e imagem. É nele que o processo regressa circularmente ao ponto de início:

Let us envision the form of the tortured saint: we are it: how does the vision *suffer* again and how does it come to understanding its being? *The pain and suffering must be carried into the vision* out of the representation of the martyred one: now he feels his vision images, as the one looking, not as suffering. (...) We are simultaneously the viewing ones — there is nothing but the viewing of the vision — we are the ones viewed, only a something to be seen — we are those in which the whole process starts anew.⁹⁰

Assim, contrariamente à filosofia pessimista de Schopenhauer, que prescreve o retiro ascético do mundo sensorial para escapar a este impulso da representação, Nietzsche opta por ir ao encontro do movimento ficcional e procura o acordo do sujeito com a continuidade desse movimento. A separação insanável não desaparece, mas a filosofia de Nietzsche nega a teoria da correspondência e a substância da coisa-em-si para encontrar no próprio impulso de representação o

⁸⁵ AN, in *Crawford*, p. 274 (KSA 7: 205—06, 7[172]).

⁸⁶ *Id.*, p. 277 (MusA 3: 336-37, [156]).

⁸⁷ P, §16, in *Breazeale*, p. 3 (LF, p. 21).

⁸⁸ AN, in *Crawford*, p. 275 (KSA 7: 205—06, 7[172]).

⁸⁹ *Ibid.* (KSA 7: 207, 7[174]).

⁹⁰ *Id.*, p. 278 (KSA 7: 214—16, 7[201]).

movimento fundacional do seu modelo, modificando o critério de valor de verdade e equivalendo verdade a processo ficcional. As sucessivas cópias imperfeitas, imitações criadas por esse processo, estão mais distantes da coisa-em-si, mas já que esta coisa-em-si é apenas mais uma representação, a cópia está mais próxima da verdade, cumprindo esse impulso mimético da vontade. Quanto mais ficcional, mais verdadeiro. No caso da linguagem verbal, como já foi referido, o seu papel no estabelecimento da cognição é absolutamente central, sendo indispensável para a individuação de conceitos e para a estruturação dos apriorismos do mundo empírico. Isto é possibilitado pela constituição da linguagem verbal enquanto símbolo e abstracção de terceira ordem mais afastado da coisa-em-si, funcionando assim como uma realização privilegiada desse impulso mimético e não como um afastamento de uma coisa-em-si hipotética, inefável e ficcional, conforme Nietzsche observa em AN: “What is the becoming conscious of a movement of the will? Symbolizing that becomes clearer and clearer. Language, the word, nothing but symbol. Thinking, that means conscious representing, it is nothing but the making conscious, the combining of language symbols.”⁹¹ Conforme já observámos, Nietzsche não é inteiramente coerente no uso de terminologia na descrição ontológica do processo de representação, e do mesmo modo encontraremos uma ambiguidade na classificação da linguagem como actividade simbólica ou como actividade alegórica, em contraste com a música, que analisaremos com maior pormenor em II.3.2. Por ora, o que podemos estabelecer é que Nietzsche vê a linguagem como representação privilegiada que permite as construções do intelecto e permite o próprio enunciado em que propõe uma teoria, mas cujas características anti-substanciais colocam em questão tanto a maneira como poderemos lê-la como a maneira como poderemos ler qualquer enunciado, o que também analisaremos em II.2.1.

⁹¹ *Id.*, p. 269 (KSA 7: 112-114, 5[80]).

II

1. Sistemas epistemológicos

1.1. Dualidades interdependentes

Ao mesmo tempo que elabora estas reflexões sobre a linguagem, Nietzsche trabalha nos textos que constituirão *Untimely Meditations (Unzeitgemässe Betrachtungen)*, uma série de quatro ensaios sobre a relação do conhecimento com a vida¹. Este problema é constituído pela mesma estrutura básica que Nietzsche desenvolve no estudo da linguagem que apresentámos na primeira parte desta dissertação. A estrutura pode ser descrita, em termos epistemológicos, como uma dualidade interdependente que por um lado é constituída por fixações de universais cognoscíveis que, por outro lado, estão alicerçados nos particulares numa substância dinâmica não sistematizável e incognoscível. Nietzsche descreve em WL, na sua análise da linguagem, como as fixações cognitivas realizadas através do enunciado verbal são antagónicas à vida e aos eventos únicos e irrepetíveis em que se baseiam (vd. I.2.3.). Porém, essas mesmas fixações são necessárias para a existência quer dos eventos, quer da percepção, quer da cognição. Se em termos epistemológicos a dualidade entre conhecimento e inconsciente é clara, conforme já vimos em WL e também de acordo com o que descreveremos nas secções seguintes, em termos ontológicos o problema é enunciado com menos certeza em AN. Nesses apontamentos, a mesma dualidade é descrita como uma simbiose entre o não-ser ou o além do ser absolutamente incognoscível do Uno Primordial e a sua única existência possível no mundo das representações. Esta dualidade baseia-se, como veremos em II.2.3., num momento de génese em que a vontade do Uno Primordial encontra a sua semelhança consigo própria e de seguida o seu reflexo, constituindo a primeira identidade da sua estrutura ontológica. Podemos encontrar o mesmo problema enunciado de uma forma mais desenvolvida e sistematizada na descrição do impulso dionisíaco e do impulso apolíneo, que Nietzsche trata em GT e em outros apontamentos do mesmo período, como nas notas que encontramos em AN. A sua estrutura mais tardia da vontade de poder é também uma dualidade interdependente, constituído a partir de constelações de poder não individuadas, conforme Grimm

¹ Nietzsche elaborou os textos que constituem *Unzeitgemässe Betrachtungen*, doravante referidos como UM, entre 1873 e 1876. O primeiro é um ataque ao hegelianismo, *David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller*, de que falaremos brevemente em II.3.3. O segundo, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, é um ensaio longo sobre a cultura histórica e científica que Nietzsche critica como aniquiladora da vida. O terceiro, *Schopenhauer als Erzieher*, é uma descrição muito elogiosa da filosofia de Schopenhauer como anti-universalista. O quarto e último, *Richard Wagner in Bayreuth*, é uma análise da relação entre música e imagem na obra de Wagner. Nesta dissertação analisaremos apenas o segundo e terceiro textos, começando pelo terceiro. A edição utilizada foi a seguinte: *Untimely Meditations*, ed. R. J. Hollingdale, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997.

descreve e que já referimos em I.3.1., cuja existência só é possibilitada pela individuação. Mas todos estes enunciados passam pelo estabelecimento de dualidades contraditórias e interdependentes cuja existência cognitiva só é possível através da linguagem. É dessa fixação cognitiva que estará dependente a sua sistematização ontológica, já que para Nietzsche a percepção, a cognição e a coisa-em-si são esferas absolutamente antropocêntricas (vd. I.1.3. e I.3.1.). É nesse território que Nietzsche encontrará todas as limitações que já analisámos, e que serão desenvolvidas com maior profundidade na parte final desta dissertação, em II.3.3.

Quanto aos textos de *UM*, encontraremos em “Schopenhauer as Educator” e em “On the Uses and Disadvantages of History for Life”² o desdobramento dessa dualidade antagónica em duas leituras epistemológicas do problema, que explicam como a construção de sistemas de conhecimento é antagónica à vida e corre o risco de a aniquilar, constituindo um excesso do impulso apolíneo, cuja diferença, neste ponto, do dionisiaco, abordaremos mais tarde, em II.3.1. Noutros apontamentos que abordámos na primeira parte desta dissertação podemos encontrar referências mais explícitas à ficção antropocêntrica implícita na construção de sistemas de conhecimento. Em P, encontramos uma referência de Nietzsche à base empírica do trabalho de Kant, apontando como a *Crítica da Razão Pura*, de 1781, (*Kritik der reinen Vernunft*) pretende ser científica, mas conclui separando a coisa em si do fenómeno, impossibilitando a objectividade³: “It has to be proven that all constructions of the world are anthropomorphic, indeed, if Kant is right, all sciences. There is, to be sure, a vicious circle here: if the sciences are right, then we are not supported by Kant's foundation; if Kant is right, then the sciences are wrong.”⁴ Nietzsche descreve assim a circularidade do sistema kantiano, onde todas as construções cognitivas são antropomórficas, tornando a análise científica que Kant pretende fazer ao conhecimento e aos fundamentos apriorísticos do conhecimento uma série de inferências circulares. Em “On the Poet”, texto de 1875, Nietzsche descreve o contraste entre os artistas, sujeitos ao impulso criador, e os homens da ciência, sujeitos ao impulso contrário, o de uma sistematização que impede a criação excepto dela própria: “The enmity of the poets toward the philosophers contrasts with the

² Estes textos serão doravante referido como SE e HL respectivamente.

³ Breazeale descreve como Nietzsche se refere especificamente ao trabalho de Kant na *Crítica da Razão Pura*: “It is clear that he considers Kant's theory of knowledge to have an undermining and skeptical effect on the sciences in general. This is why he talks elsewhere about Kant's ('heroic') contribution to the defeat of theoretical optimism. In order to see the 'circular inference' (*Zirkelschluss*) which Nietzsche refers to, it must be remembered that the *Critique of Pure Reason* is not only about science (*Wissenschaft*) it is itself supposed to be a science, or at least 'scientific.'” In Breazeale, p. 32.

⁴ P, §84, in Breazeale, p. 32.

philosophers' friendship for the poets, for they regard them as bridges from religion to philosophy. The poets, however, regard the philosophers and men of science only as opponents.”⁵ Mas podemos encontrar num conjunto de notas muito anterior, de 1863, reunidas por Crawford no seu estudo, a descrição do antropocentrismo da percepção e da cognição. Nessas notas, Nietzsche aponta como todo o material empírico nos chega já vivo, e a fixação em unidades de conhecimento contraria esta presença da vida em toda a matéria perceptível: “All of the abstracta, all the properties which we attribute to a thing, form it in our spirit. Nothing lures us like the living. All that attracts us to life, has at first received life in our spirit. Everything dead is unworthy of the spirit.”⁶ Também em WL, Nietzsche descreve a oposição entre a individuação pelo nome e o múltiplo desigual, através de uma teoria do conhecimento ligada a um pensamento sobre a linguagem que se baseia na mesma estrutura ontológica da vontade e da representação (vd. I.2.3.). Assim, estas mesmas descrições do antagonismo entre vida e conhecimento são desenvolvidas por Nietzsche nos dois textos que analisaremos já de seguida. Em SE, o antagonismo é aplicado à filosofia e a dualidade é apresentada como uma teoria da vida e da individuação, na qual ficam em oposição por um lado as forças vivas do presente, constituintes de eventos únicos, individuais e irrepetíveis, e por outro a individuação e sistematização do conhecimento. Em HL, a mesma estrutura de dualidade, antagónica mas necessária, irá ser aplicada a um ramo específico do conhecimento, construindo uma teoria da história e contrastando a sua utilidade para as forças vivas do presente com uma fixação apolínea que aniquilaria a vida e o futuro, assim como as próprias condições em que a história se fundamenta.

Neste ponto da presente exposição, já é claro como existe um paralelo entre a existência da vontade do Uno Primordial enquanto entidade dual, por um lado representação enunciável e por outro incognoscível e além do ser, e a prescrição da teoria de Nietzsche, cujo enunciado é por um lado apenas representação formal e por outro aponta uma não-entidade substantiva semelhante à metafísica. Esta entidade é semelhante apenas porque se distancia do empírico, mas é contrária ao idealismo, pois não leva tal distanciamento à possibilidade de conhecimento de um outro mundo. Existe também um paralelo entre o pensamento de Nietzsche sobre a linguagem, que leva à teoria do conhecimento que enunciámos em I.1.3., e a teoria da filosofia e da história que apresenta em SE e em HL. Nietzsche descreve a filosofia, a história e a ciência como sistematizações do mundo

⁵ “On the Poet”, in *Gilman*, p. 114.

⁶ “Untitled Notes”, in *Crawford*, p. 291.

empírico, prescrevendo-lhes um uso formalmente útil à força viva do presente e ao mesmo tempo retirando essa prescrição de um fundo filosófico, histórico e científico, alicerçando-se nesse conhecimento para enunciar a prescrição.

Assim, a sua teoria é constantemente dual, tendo uma face em que é representação acessível e outra face em que é a negação dessa representação e a negação da face visível da teoria. Mas por essa outra face ser inteiramente negação, não apenas negação da teoria mas negação de qualquer substrato que permita teorias, sendo assim negação da própria existência, não contradiz a primeira, de acordo com o que Grimm demonstra no seu estudo⁷. Assim, está implícito um impulso de fingimento, em que a ficção é condição necessária da existência não só enquanto representação mas enquanto ser, pois o ser só é possível na representação. Podemos descrever essa dualidade do seguinte modo. O fenómeno único e irrepetível é a primeira percepção retirada do avulso empírico e é a entidade individuada mais próxima desse múltiplo empírico primordial, que por sua vez é o fenómeno que está mais próximo do avulso do Uno Primordial e do não-ser. Mas o fenómeno individual único e irrepetível só atinge a dimensão da existência a partir desse impulso criador antropomórfico, que é necessário à sua constituição enquanto coisa. Assim, se a realidade perceptível é apenas representação, o impulso de ficcionar é necessário à sua existência. Do mesmo modo, a história, a ciência, a filosofia, enquanto sistemas de conhecimento, são necessários, como ficções, à sua própria negação através de um enunciado que estabelece um mundo originário avulso, dionisíaco, pré-individuado. Assim, essa relação simbiótica e epistemológica do desconhecimento com o conhecimento deriva da simbiose da vontade com a representação. Esta simbiose difere da projecção ou emanção que constitui a relação entre o transcendente e o mundo empírico nos sistemas místicos do judaísmo e no neoplatonismo de Plotino por não constituir claramente uma subordinação e uma decorrência necessárias, mas uma interdependência ontológica que será analisada mais detalhadamente em II.3.1., onde também será abordada a relação do enunciado verbal com o ficcionar de entidades absolutas.

Ambos os textos, que analisaremos já de seguida, demonstram um uso da linguagem ainda mais logocêntrico do que os fragmentos que analisámos anteriormente, sendo textos destinados à exposição pública e não apenas apontamentos privados. Os textos demonstram também como a doutrina do perspectivismo de Nietzsche se alicerça em enunciados formais mas não substantivos,

⁷ Grimm explica como a teoria de Nietzsche inclui a sua própria negação na p. 116, assunto que abordaremos com mais detalhe em II.2.1.

conforme explica Bernard Reginster⁸, que admitem usos incoerentes de terminologia. Um exemplo disso é o uso dos conceitos de metafísica e sujeito em SE, conceitos a que Nietzsche se refere noutros apontamentos como ficções úteis mas ultrapassadas, o que veremos de seguida na análise do texto. Assim, ultrapassando acusações de incoerência que pressuporiam a adesão de Nietzsche à teoria da correspondência e à substância, que analisaremos em II.2.1., somos levados a uma leitura mais atenta da prescrição formal do seu enunciado, concluindo que este permite a integração de incoerências terminológicas, já que não se destina a ser lido como correspondente a uma substância fixa, mas como uma aproximação a um mundo dinâmico. É a forma que constitui a substância dos enunciados nietzscheanos, uma forma desdobrável em vários conteúdos que não corresponde a um atomismo de elementos epistemológicos.

Apesar da sua exposição evidentemente logocêntrica, receber os enunciado nietzscheanos de uma forma não logocêntrica é ainda assim possível, de várias maneiras. O enunciado pode ser lido como uma simples experiência estética, cuja estrutura apriorística não contém relações ontológicas de verdade mas apenas relações gramaticais. E pode também ser recebido como uma ficção de verdade que emerge da experiência individual e única de um sujeito e que é transmitida para a experiência individual e única de outro sujeito. O facto destas duas experiências poderem coincidir e poder chamar-se a isso de valor de verdade não significa que esse valor tenha uma existência absoluta e prévia à dimensão fenoménica das duas experiências únicas e do seu encontro, mas pode significar que esse valor emerge após o encontro e não pertence previamente a uma metafísica da verdade. Perante isso, e de acordo com a negação da teoria da correspondência, ler as passagens em que Nietzsche confunde a afirmação de um valor de verdade com a negação de qualquer valor de verdade é assistir à tentativa de dissolução do logocentrismo usando a própria linguagem, como aponta Grimm⁹.

⁸ Reginster baseia-se na obra de John Richardson, *Nietzsche's System*, Oxford University Press, New York, NY: Oxford University Press, 2002, para descrever como as prescrições de Nietzsche não devem ser lidas como substanciais, de acordo com a sua negação da substância, mas puramente como formais. Esta interpretação vai de encontro à análise de Grimm que será referida em II.2.1. Vd. Bernard Reginster, «The Paradox of Perspectivism», *Philosophy and Phenomenological Research* 62, n. 1 (Janeiro de 2001): 217, doi:10.2307/2653601.

⁹ Grimm descreve a ambiguidade terminológica e formal de Nietzsche na p. 29.

1.2. A filosofia: vida e individuação

Conforme já vimos, a preocupação com o contraste entre o múltiplo dionisiaco e a fixação apolínea pode ser desdobrada noutras leituras epistemológicas. No texto SE, de 1874, Nietzsche analisa a oposição entre vida e individuação, realçando como a filosofia enquanto sistema de conhecimento é um produto das forças vivas do presente e não advém de um repositório de verdades universais, de acordo com a teoria do conhecimento anti-substancial que já enunciámos. Podemos encontrar num texto anterior de 1872, *On the Pathos of Truth (Über das Pathos der Wahrheit)* uma passagem que antecede SE, onde Nietzsche realça como o filósofo pretende um despertar do contínuo de representações para uma fixação perene, mas ele próprio, o filósofo, só existe nesse contínuo: “Yet even while he believes himself to be shaking the sleeper, the philosopher himself is sinking into a still deeper magical slumber. Perhaps he then dreams of the ‘ideas’ or of immortality.”¹⁰

Assim, em SE, Nietzsche nega à partida a substância, concebendo o aparecimento do universal a partir do individual, o que irá possibilitar sistemas cognitivos que são sempre alicerçados na individualidade tanto do fenómeno como do sujeito, e não numa substância realista ou idealista exterior ao empírico. É este pressuposto que vamos encontrar na descrição que Nietzsche faz da filosofia de Schopenhauer em SE: “And this is how Schopenhauer’s philosophy should also always be interpreted at first: individually, by the individual only for himself.”¹¹ Todo o texto reflecte a admiração de Nietzsche por Schopenhauer, contrastando a sua honestidade individual e abrangente, comparável à de Montaigne,¹² com a debilidade do homem moderno cuja vida intelectual é dominada por ficções débeis, conforme descreve: “It is in this oscillation between Christianity and antiquity, between imitated or hypocritical christianity of morals and an equally despondent and timid revival of antiquity, that modern man lives, and does not live very happily.”¹³ A visão de Nietzsche é baseada numa teoria da filosofia ligada ao pré-socratismo (vd. I.2.6.), que não admite interior sem exterior, ou conteúdo sem forma, de acordo com o que descreve nesta passagem: “But this example must be supplied by his outward life and not merely in his books - in the way, that is, in which the philosophers of Greece taught, through their bearing, what they wore

¹⁰ “On the Pathos of Truth”, in *Breazeale*, pp. 65-66. Doravante este texto será referido por PT.

¹¹ SE, in *UM*, p. 148.

¹² Vd. *Id.*, p. 135.

¹³ *Id.*, p. 133.

and ate, and their morals, rather than by what they said, let alone by what they wrote.”¹⁴ Isso justifica o seu elogio ao vigor intelectual de Schopenhauer, um vigor que é quase físico, como podemos observar nesta passagem de SE: “Schopenhauer's voice reminds us just as little of the scholar whose limbs are naturally stiff and whose chest is narrow and who therefore goes about with awkward embarrassment or a strutting gait.”¹⁵ Assim, o enunciado schopenhaueriano leva Nietzsche a imaginar o homem e o evento individuais que lhe deram origem, e não uma metafísica do mundo das ideias, como podemos observar nesta passagem, onde Nietzsche sublinha também como a linguagem é inferior à vida: “But I had discovered him only in the form of a book, and that was a great deficiency. So I strove all the harder to see through the book and to imagine the living man whose great testament I had to read and who promised to make his heirs only those who would and could be more than merely his readers: namely his sons and pupils.”¹⁶

Tal como nalgumas descrições em AN, que analisaremos em II.3.1., encontramos neste texto um exemplo do uso ambíguo de terminologia em Nietzsche, que cremos ser intencional e consciente. Se noutros escritos deste período, como em US (vd. I.2.4.) e em vários fragmentos de AN (vd. I.3.3.), Nietzsche colocará em causa a existência do sujeito, em SE esse conceito é usado para ilustrar como as construções do conhecimento partem do particular, da individualidade irrepetível da experiência do sujeito, e não de uma substância universal. Mas essa individualidade do homem schopenhaueriano não se concretiza na fixação perene do conhecimento e da felicidade, ideia que Nietzsche descreve como a fantasia do homem goetheano que pretende alcançar o conhecimento sem o sacrifício do sujeito e da vida, conforme verificamos nesta passagem:

He too wants to know everything, but not, in the way the Goethean man does, for the sake of a noble pliability, to preserve himself and to take delight in the multiplicity of things; he himself is his first sacrifice to himself. The heroic human being despises his happiness and his unhappiness, his virtues and vices, and in general the measuring of things by the standard of himself; he hopes for nothing more from himself and in all things he wants to see down to this depth of hopelessness.¹⁷

Assim, por contraste com o homem naturalista de Rousseau e com o homem contemplativo e romântico de Goethe, o homem schopenhaueriano sacrifica o seu próprio sujeito à realização da vida, assumindo o sofrimento imanente à separação trágica entre sujeito e verdade: “The

¹⁴ *Id.*, p. 137.

¹⁵ *Id.*, p. 134.

¹⁶ *Id.*, p. 136.

¹⁷ *Id.*, p. 155.

schopenhauerean man voluntarily takes upon himself the suffering involved in being truthful, and this suffering serves to destroy his own willfulness and to prepare that complete overturning and conversion of his being, which it is the real meaning of life to lead up to.”¹⁸

Nesta descrição do homem schopenhaueriano, Nietzsche utiliza novamente terminologia ambígua, recorrendo aos conceitos de metafísica e de verdade, que noutros pontos da sua obra são categorizados como superstições, como já referimos em I.2.3. e I.3.1., mas aqui são usados como descrição de uma vida que ultrapassa o mundo empírico das representações: “That is why the truthful man feels that the meaning of his activity is metaphysical, explicable through the laws of another and higher life, and in the profoundest sense affirmative.”¹⁹ Esta honestidade abrangente do homem schopenhaueriano, alicerçada na individualidade, torna-o sempre pronto a oferecer-se em sacrifício à verdade, o que contrasta com o homem científico, como descreve nesta passagem:

I would think that anyone who set such a life's course before his soul must feel his heart open and a fierce desire arise within him to be such a Schopenhauerean man: that is to say, strangely composed about himself and his own welfare, in his knowledge full of blazing, consuming red and far removed from the cold and contemptible neutrality of the so-called scientific man, exalted high above all sullen and ill-humoured reflection, always offering himself as the first sacrifice to perceived truth and permeated with the awareness of what sufferings must spring from his truthfulness.²⁰

Assim, Nietzsche descreve novamente como a fixação do conhecimento empírico, levando a uma metafísica de universais fixos, coloca o homem científico em conflito com o génio, já que o primeiro quer desmontar a vida e o segundo acrescentar:

For he who knows how to must observe that the scholar is by nature unfruitful - a consequence of how he comes into existence! - and that he harbours a certain natural hatred for the fruitful man; which is why geniuses and scholars have at all times been at odds with one another. For the latter want to kill, dissect and understand nature, while the former want to augment nature with new living nature; and so there exists a conflict of activities and intentions.²¹

A oposição que Nietzsche estabelece entre o homem científico, que idolatra o conhecimento pelo conhecimento, e aqueles em quem o impulso artístico, criativo, ou mimético, melhor se desenvolve, é a mesma oposição que encontramos na dualidade entre o apolíneo e o

¹⁸ *Id.*, p. 152.

¹⁹ *Id.*, p. 153.

²⁰ *Id.*, p. 153.

²¹ *Id.*, pp. 173-174.

dionisiaco ou entre a fixação de representações e o múltiplo avulso da vontade do seu pensamento ontológico. Assim, para Nietzsche é no filósofo, no santo e no artista que a natureza se ultrapassa a si mesma e se transcende, dissolvendo sujeito e objecto: “It is the fundamental idea of culture, insofar it sets for each one of us but one task: promote the production of the philosopher, the artist and the saint within us and without us and there work at the perfecting of nature.”²²

A descrição nietzscheana de Schopenhauer alicerça-se numa visão anti-universalista (vd. I. 2.1. e I.2.2.) onde podemos também encontrar a influência da fundamentação nas ciências naturais que Nietzsche herdou de Lange e Hartmann, que tendencialmente determinam o conhecimento e a filosofia como emergindo a partir de necessidades físicas e não de uma metafísica universal. Mas tal como nos outros desdobramentos da dualidade apolínea e dionisiaca, é só a partir da fixação de conhecimento, ou da individuação apolínea, que é possível a existência do dionisiaco. É apenas com a construção do sujeito e das individuações perceptivas e cognitivas que é possível a individuação de algo a que se chame a vida, o múltiplo dionisiaco, ou o acontecimento individual e irrepetível. Só a partir dessa constituição é que é possível passar para a dissolução do sujeito e das individuações. Assim, se Nietzsche descreve o conhecimento como antagónico à vida, tal como as noções de sujeito e a individuação, é apenas através do conhecimento, do sujeito e da individuação que é possível conceber a ideia de vida. Encontraremos na teoria da história de Nietzsche a mesma dualidade interdependente, que analisaremos na secção seguinte.

1.3. A história: presente e processo do mundo

A teoria do conhecimento de Nietzsche pode também ser desdobrada numa teoria da história, que podemos encontrar em HL constituída a partir da mesma dualidade epistemológica entre vida e individuação que analisámos anteriormente. Como já vimos, do mesmo modo que a vontade só acede à existência através da representação, qualquer enunciado de um antagonismo entre vida e conhecimento só existe através do conhecimento. É deste modo que a teoria da história de Nietzsche, que contrasta as forças vivas do presente com a sistematização científica da história, só será possível através de uma visão histórica do mundo.

A sua crítica à história parte do seu funcionamento como sistema científico, de fixações perenes que na epistemologia nietzscheana são consideradas como ficções, para qualificá-la como um sistema de conhecimento que é antagónico à vida. Nietzsche classifica-a em três tipos de

²² *Id.*, p. 160.

história, a monumental, a antiquária e a crítica, divisão que não será aqui abordada por não se mostrar relevante para o presente argumento. Assim, de acordo com a sua descrição da filosofia em SE, Nietzsche apresenta a história como uma ficção cognitiva que ignora a sua dimensão antropocêntrica. Do mesmo modo que o sistema kantiano descreve o espaço e o tempo não como entidades cognoscíveis, mas como condições apriorísticas para o conhecimento, também a história fixa apriorismos necessários ao seu sistema de conhecimento, tais como a leitura diacrónica do mundo empírico e um progressismo hegeliano. Perante isto, Nietzsche apresenta o representante da história ou da ciência como ignorante da sua própria condição científica ou histórica, dado que constrói um sistema de conhecimento fechado que não permite conhecimento além das suas próprias premissas. Mas Nietzsche admite também a utilidade da história à vida, desde que subordinada, conforme veremos de seguida. Para este efeito, Nietzsche explica como as individuações do conhecimento permitem a consciência e a vida, mas como existe também um ponto em que a fixação da individuação atinge um excesso, substituindo a vida enquanto múltiplo de individuações únicas e irrepetíveis por fixações metafísicas.

Nietzsche começa por explicar em HL como é o esquecimento e a inconsciência que permitem o acontecimento vivo e a realização do acto. Em SE, que analisámos anteriormente, refere que esse esquecimento permite a vida heróica, por oposição à vida sistemática do conhecimento, na seguinte passagem:

The heroic human being despises his happiness and his unhappiness, his virtues and vices, and in general the measuring of things by the standard of himself; he hopes for nothing more from himself and in all things he wants to see down to this depth of hopelessness. His strength lies in forgetting himself; and if he does think of himself he measures the distance between himself and his lofty goal and seems to see behind and beneath him only an insignificant heap of dross.²³

Em HL, Nietzsche descreve do mesmo modo o esquecimento como necessário à finitude das individuações que permitem o acto:

Imagine the extremest possible example of a man who did not possess the power of forgetting at all and who was thus condemned to see everywhere a state of becoming: such a man would no longer believe in his own being, would no longer believe in himself, would see everything flowing asunder in moving points and would lose himself in this stream of becoming: like a true pupil of Heraclitus, he would in the end hardly dare to raise his finger.²⁴

²³ *Id.*, p. 155.

²⁴ HL, in *UM*, p. 62

Podemos encontrar esta noção também presente em *GT*, onde Nietzsche aponta como é necessária uma *tabula rasa* de desconhecimento que permita a acção: “O conhecimento mata o agir, requerendo este um envolvimento pelo véu da ilusão.”²⁵ Assim, este esquecimento simula uma objectivação teleológica, permitindo a acção como realização inconsciente e ficcionando uma emergência *ex nihilo* da individuação, como Nietzsche ilustra nesta passagem de HL: “As he who acts is, in Goethe's words, always without a conscience, so is he also always without knowledge; he forgets most things so to do one thing, he is unjust towards what lies behind him, and he recognizes the rights only of that which is now to come into being and no other rights whatever.”²⁶ Deste modo, a transformação do conhecimento numa realidade substancial, por oposição à realidade dinâmica da vida, corre o risco de aniquilar o evento único em que se baseia, que é parte de um avulso empírico numa dinâmica perene, transformando uma experiência estética de individuações numa superstição de substâncias e coisas-em-si, como Nietzsche descreve nesta passagem de HL:

And may an illusion not creep into the word objectivity even in its highest interpretation? According to this interpretation, the word means a condition in the historian which permits him to observe an event in all its motivations and consequences so purely that it has no effect at all on his own subjectivity: it is analogous to that aesthetic phenomenon of detachment from personal interest with which a painter sees in a stormy landscape with thunder and lightning, or a rolling sea, only the picture of them within him, the phenomenon of complete absorption in the things themselves: it is a superstition, however, that the picture which these things evoke in a man possessing such a disposition is a true reproduction of the empirical nature of the things themselves.²⁷

Nesta passagem, Nietzsche aponta, à semelhança da teoria do conhecimento e da linguagem que descreve em WL e que foi enunciada em I.2.3., como os processos cognitivos estabelecem relações estéticas, cuja fixação de conhecimento ficciona uma realidade metafísica como substância. Assim, a modernidade, por contraste com a leitura que Nietzsche faz da cultura helénica, admite que o conhecimento corresponde a uma substância como realidade última, constituindo uma ontologia que admite conteúdo sem forma e uma vida intelectual que acumula conhecimento interior sem estabelecer relação com o exterior, conforme descreve em HL: “And in this rumbling there is betrayed the most characteristic quality of modern man: the remarkable antithesis between an interior which fails to correspond to any exterior and an exterior which fails

²⁵ *GT*, in Cadete, p. 59.

²⁶ HL, in UM, p. 64.

²⁷ *Id.*, p. 91.

to correspond to any interior - an antithesis unknown to the peoples of earlier times.”²⁸ O homem moderno permanece assim no que Nietzsche descreve como uma vigília antropocêntrica e maníaca, que abdica de uma relação transformadora e dinâmica com a vida, de acordo com o que podemos verificar nesta passagem de HL:

Knowledge, consumed for the greater part without hunger for it and even counter to one's needs, no longer acts as an agent for transforming the outside world but remains concealed within a chaotic inner world which modern man describes with a curious pride as his uniquely characteristic inwardness. It is en said at one possesses content and only form is lacking; but such antithesis is quite improper when applied to living things. This precisely is why our modern culture is not a living thing: it is incomprehensible without recourse to that antithesis; it is not a real culture at all but only a kind of knowledge of culture; it has an idea of and feeling for culture but no true cultural achievement emerges from them.²⁹

Assim, a fixação do conhecimento de uma história pura, alicerçada apenas no culto do facto passado, destruiria o futuro, pretendendo pela sua própria teleologia a aniquilação de qualquer decorrência dessa fixação, como vemos em HL:

When the historical sense reigns without restraint, and all its consequences are realized, it uproots the future because it destroys illusions and robs the things that exist of the atmosphere in which alone they live. Historical justice, even when it is genuine and practiced with the purest of intentions, is therefore a dreadful virtue because it always undermines the living thing and brings it down: its judgment is always annihilating.³⁰

Ao equiparar a fixação de conhecimento histórico a uma aniquilação da vida, Nietzsche descreve este juízo histórico como reflexo do juízo do fim dos tempos, o *memento mori* medieval:

For mankind continues to treasure its *memento mori* and reveals the fact through its universal need for history: knowledge, its mightiest wingbeats notwithstanding, has not been able to soar aloft, a profound sense of hopelessness remains and has assumed that historical colouring with which all higher education and culture is now saddened and darkened.³¹

Assim, Nietzsche explica como a cultura histórica pode manifestar-se através de uma ironia humilde que pode chegar a ser um cinismo violento, descrito como o paradoxo entre a crença hegeliana que estabelece o estado actual como o zénite da civilização ao mesmo tempo que prescreve uma paralisia da acção que resulta numa conclusão estática do processo do mundo. Essa

²⁸ *Id.*, p. 78.

²⁹ *Id.*, p. 78.

³⁰ *Id.*, p. 95.

³¹ *Ibid.*, p. 101.

conclusão seria, na leitura que Nietzsche faz daquilo a que chama a paródia de Hartmann, a extinção da vida e a dissolução do homem no processo do mundo³². Nietzsche descreve essa passagem do estado irônico para o estado cínico do seguinte modo:

Close beside the pride of modern man there stands his ironic view of himself, his awareness that he has to live in an historicizing, as it were a twilight mood, his fear that his youthful hopes and energy will not survive into the future. Here and there one goes further, into cynicism, and justifies the course of history, indeed the entire evolution of the world, in a manner especially adapted to the use of modern man, according to the cynical canon: as things are they had to be, as men now are they were bound to become, none may resist this inevitability.³³

Assim, Nietzsche conclui o texto com o enunciado de uma teoria da história que prescreve o esquecimento como meio para atingir quer o estado ahistórico, que protege o sujeito da leitura aniquiladora da vida realizada pela história, quer o estado supra-histórico, onde o sujeito subordina o conhecimento histórico ao impulso criativo: “With the word 'the unhistorical' I designate the art and power of forgetting and of enclosing oneself within a bounded horizon; I call 'suprahistorical' the powers which lead the eye away from becoming towards that which bestows upon existence the character of the eternal and stable, towards art and religion.”³⁴ Este estado permite que o impulso criativo da vida se baseie numa forma controlada de conhecimento, não deixando que a sistematização aniquile a vida, conforme descreve na continuidade da mesma passagem:

Science - for it is science which would here speak of poisons - sees in these two forces hostile forces: for science considers the only right and true way of regarding things, that is to say the only scientific way, as being that which sees everywhere things that have been, things historical, and nowhere things that are, things eternal; it likewise lives in a profound antagonism towards the eternalizing powers of art and religion, for it hates forgetting, which is the death of knowledge, and seeks to abolish all limitations of horizon and launch mankind upon an infinite and unbounded sea of light whose light is knowledge of all becoming.³⁵

São distinguidos, nesta passagem, dois tipos de perenidade: a perenidade do conhecimento, construída através da fixação individuadora, e a perenidade do múltiplo da vida. Alicerçando a

³² Crawford comenta as referências a Hartmann e ao processo do mundo neste texto do seguinte modo: “When Nietzsche writes that there are people who believe the unconscious and the world process will weigh exactly the same, he indicates, in my interpretation, on the contrary, that the worth of the unconscious can be calculated whereas Hartmann's 'world-process' ending in a conscious extinction of humanity is the most ludicrous of pessimistic pursuits conceivable and can only make a joke of pessimism in general.” In *Crawford*, p. 155. A restante análise de Crawford pode ser encontrada em “Hartmann's Worldview of the Unconscious”, in *Crawford*, p. 139.

³³ *Id.*, p. 107.

³⁴ *Id.*, p. 120.

³⁵ *Ibid.*

acção na segunda, o sujeito consegue utilizar o conhecimento, neste caso o conhecimento histórico, como auxiliar da vida, como descreve imediatamente a seguir: “Thus science requires superintendence and supervision; a hygiene of life belongs close beside science and one of the clauses of this hygiene would read: the unhistorical and the suprahistorical are the natural antidotes to the stifling of life by the historical, by the malady of history.”³⁶

Mas Nietzsche também faz parte da ironia anteriormente descrita, pois considera o estado civilizacional helénico como justo e adequado, descrevendo como um excesso a sua ultrapassagem na série progressiva de representações que constitui a evolução civilizacional, e ironicamente apresenta a possibilidade de uma tragédia moderna e um equilíbrio apolíneo e dionisíaco quando a modernidade contraria e impossibilita tal existência. Como já vimos, encontramos muito frequentemente em Nietzsche a idealização do período helénico e a descrição da degradação civilizacional que se segue, mas estes argumentos só são possíveis com uma teoria que admita um excesso do impulso de representação, contrariando a proposta anti-platonista que descrevemos em I. 2.3. Assim, a mesma distância constituída pela dualidade interdependente do conhecimento e da vida que encontramos na descrição nietzscheana da filosofia ou da história está presente no próprio enunciado de Nietzsche, o qual, se por um lado descreve a cultura histórica como egoísmo refinado³⁷, impedindo o sujeito de agir ahistoricamente, ao mesmo tempo pressupõe que é apenas através da acção ahistórica que a cultura histórica é possível, já que um sistema absolutamente científico só pode ser determinado a partir de um exterior que o requeira, de acordo com a sua descrição dos sistemas de conhecimento alicerçados no evento individual e irrepetível. A sua teoria da história não deixa de ser uma teoria histórica, diferindo da história que critica por negar o progressismo hegeliano de começo determinado e teleologia definida³⁸. Nietzsche parte de uma visão histórica do mundo, e é precisamente essa base, que está mesmo assim ligada à negação apolínea da vida enquanto múltiplo avulso e pré-individuado, que permite construir uma leitura histórica e, conseqüentemente, a leitura anti-histórica que constitui o argumento de HL. Assim, tal como é através da história que é possível a estruturação de um pensamento anti-histórico, é através da linguagem e das fixações apolíneas que se constitui o conhecimento, permitindo a existência do dinamismo dionisíaco no plano do empírico. Após termos descrito estes dois enunciados de

³⁶ *Id.*, p. 121.

³⁷ *Vd. Id.*, p. 114.

³⁸ A este respeito, Nietzsche cita Hartmann, cuja descrição aponta como o processo do mundo não é compatível com a ideia de tempo infinito. *Vd. Id.*, p. 111.

sistemas de conhecimento e a crítica nietzscheana às suas limitações, fundamentada sempre na dualidade entre conhecimento e vida, passaremos a uma análise da reformulação da epistemologia que Nietzsche opera no seu período inicial, substituindo a teoria da correspondência e a substância pelo conceito heraclitiano de mundo dinâmico.

2. Da epistemologia para a ontologia

2.1. Reformulação da epistemologia

Antes de avançarmos para a secção conclusiva desta dissertação, onde iremos voltar a abordar mais especificamente a linguagem, analisarei as consequências epistemológicas e ontológicas do pensamento sobre linguagem e do conhecimento que foi descrito na primeira parte e cuja aplicação a sistemas de conhecimento específicos descrevemos no capítulo anterior. Primeiramente, demonstrarei como a substituição da noção tradicional de substância por um mundo dinâmico não apaga os conceitos de substância, de correspondência ou de indivíduo, já que constitui referências de proximidade mas não de correspondência absoluta. De seguida, analisarei como o enunciado de Nietzsche pode ser descrito como um atomismo de relações, o que pode facilitar a compreensão do funcionamento do seu pensamento epistemológico e fundamentar uma ontologia mais clara, ultrapassando a diluição de indivíduos que aparentemente é proposta, diluição que põe em causa o seu próprio enunciado. Por último, analisarei como poderemos encontrar a descrição de um momento de génese do modelo epistemológico e do mundo empírico no enunciado nietzscheano da interdependência de vontade e representação, em AN, onde a vontade do Uno Primordial se vê a si própria e constitui primeiramente a semelhança, depois a identidade e finalmente a individuação.

De acordo com o que os estudos de Grimm¹ e Danto² demonstram, Nietzsche desenvolve um pensamento epistemológico que nega o pressuposto da substância, a metafísica da verdade³ que fundamenta toda a tradição filosófica pós-socrática e também a atitude natural do sujeito⁴. É o postulado kantiano da separação entre númeno e fenómeno que permite reequacionar todo o sistema

¹ A negação da substância e da correspondência é descrita por Grimm no capítulo “Nietzsche’s Critique of the Correspondence Theory”, já referido, e também em “Nietzsche’s Concept of Truth”, in *Grimm*, p. 17.

² Arthur Danto descreve como Nietzsche torna a relação de correspondência entre a substância e as representações mentais numa relação estética sem causalidade em *Nietzsche as philosopher*, Expanded ed, Columbia classics in philosophy, New York: Columbia University Press, 2005, p. 87-90, doravante referido como *Danto*. Acrescenta que tanto a substância material como a mental provém de um impulso de ficcionar: “If things are fictions, mental entities are no less so; if the belief in material substance is misguided, the belief in mental substance is no less so.” In *Danto*, p. 87.

³ Vd. *Grimm*, p.28.

⁴ Grimm refere-se a este termo de Edmund Husserl, descrevendo como tanto o homem comum como o sábio se baseiam num axioma da correspondência para a funcionalidade da vida: “The fundamental presupposition of this correspondence view is that material things do exist and do constitute the furnishings of our world. It is further presupposed that these objects are perceived more or less identically by everyone, and that these material objects have a separate and independent existence, i. e. they would still exist as they are if there were no one present to observe them. This is the ‘natural attitude’ (to borrow a phrase from Edmund Husserl) in which most of us live our daily lives, including the philosophers and scientists who would take violent issue with this ‘natural attitude’ on theoretical grounds.” In *Grimm*, p. 130.

da filosofia e estabelecer o seu antropocentrismo (vd. I.1.1.). Através dessa revolução, é possível a Nietzsche reformular toda a epistemologia, substituindo a substância fixa de um mundo idealista ou realista por uma substância impermanente de um mundo dinâmico e heraclítico, transformando assim a teoria da correspondência numa teoria da representação⁵. Como já vimos em I.2.1., Nietzsche não se baseia numa substância que permitisse um atomismo de partículas fixas, mas na própria representação como processo primordial. Este processo estabelece relações estéticas não causais que antecedem os indivíduos (vd. I.1.4.), constituindo um proto-sistema que será desenvolvido na teoria da vontade de poder de que falaremos mais à frente em II.2.2.. Mas se Nietzsche pressupõe que não existe correspondência possível de um enunciado a uma substância, prescrevendo leituras não substanciais mas formais, como já vimos, será necessário analisar de que forma é que na teoria epistemológica de Nietzsche se parte da semelhança para estabelecer identidade. É esse processo de constituição de identidade que possibilita os indivíduos não definitivos que Nietzsche utiliza para construir um enunciado inserido na tradição logocêntrica. Compreender esse processo permitir-nos-á também compreender como o enunciado de Nietzsche, que parece ser, em termos genéricos, uma invalidação da teoria da correspondência, pode também ser lido não como uma negação mas como uma reformulação da teoria.

Ao substituir a correspondência a uma substância estática por um mundo inter-relacional de substância impermanente, Nietzsche torna a interpretação o processo central da cognição, enquanto continuação do movimento mimético primordial que estabelece correspondências dinâmicas e não fixas⁶. Conforme já verificámos em I.3.1., as consequências deste pensamento não serão apenas epistemológicas mas também ontológicas, já que nem a percepção nem a cognição conseguem estabelecer uma coisa-em-si substancial e qualitativa. Perante essa impossibilidade, a única qualificação consistente que Nietzsche consegue atribuir ao mundo empírico é a de um estado impermanente e dinâmico, um devir que nunca chega verdadeiramente a ser, como descreve nesta passagem em AN: “Life is this incessant generation of this doubled representation: only the will is and lives. The empirical world only appears and becomes.”⁷ A correspondência em termos

⁵ O estabelecimento da representação como processo fundamental da epistemologia e da ontologia é descrito por Crawford em “Nietzsche’s Worldview in *Anschaung*”, in Crawford.

⁶ Grimm descreve a interpretação como processo epistemológico central no pensamento de Nietzsche do seguinte modo: “The activity of interpretation is that process of ‘*Sich in Bedingung setzen zu etwas*,’ of actively interrelating which, once again, is the activity of the power-quantia, and the power-quantia are that activity. Cognition is interpretation, is a ‘*Sich in Bedingung setzen zu etwas*,’ is constructive falsification, and all of these activities are will to power. Indeed - knowing is power, is will to power.” In Grimm, p. 190.

⁷ AN, in Crawford, p. 276 (KSA 7: 208—09, 7[175]).

platônicos é invalidada, como podemos ver nesta passagem do mesmo conjunto de notas: “In mankind, the *Ur-Eine* looks back upon itself by means of appearance: appearance reveals the essence. That means: the *Ur-Eine* views mankind, rather, the appearance viewing mankind, mankind which sees through the appearance.”⁸ Contrariamente à teoria de Schopenhauer, apresentada em I.1.2., para Nietzsche o único acesso à vontade do Uno Primordial é através da representação: “There is no way to the *Ur-Eine* for mankind. He is completely appearance.”⁹ Podemos encontrar a mesma qualificação da vontade schopenhaueriana num fragmento de 1871: “The totality of drives, the play of feelings, sensations, affects, acts of will - as I must insert here contrary to Schopenhauer are, on closest self inspection, known to us only as representations, not in their essence; and we may say that even Schopenhauer's 'will' is nothing but the most universal manifestation of something, for us, totally indecipherable.”¹⁰ Esta descrição da vontade do Uno Primordial como próxima do não-ser contradiz a qualificação de verdadeiro ser que Nietzsche frequentemente lhe atribui¹¹. Noutro fragmento do mesmo período podemos encontrar novamente a vontade do Uno Primordial descrita como aparência, ou seja, a coisa em si descrita como ficção: “That self *Aufhebung* of the will, rebirth and so forth is thus possible, because the will is nothing but appearance itself, and the *Ur-Eine* only has an appearance in it.”¹² Assim, estabelecendo a representação do mundo empírico como o único acesso à coisa-em-si, Nietzsche não chega a negar de forma definitiva a sua existência, mas reconhece consistentemente a sua incognoscibilidade. Ao negar a substância, Nietzsche qualifica as correspondências da percepção, da cognição e da linguagem como temporárias e dinâmicas, uma qualificação que é expressa em termos como dinamismo e devir. Estes termos são, por um lado, unidades cognitivas que fazem parte de um mecanismo de fixações e, por outro, tentam enunciar o impermanente através dessas mesmas

⁸ AN, in *Crawford*, p. 274 (KSA 7: 205, 7[170]).

⁹ *Ibid.*

¹⁰ In Nietzsche, *Writings from the Early Notebooks*, ed. Raymond Geuss e Alexander Nehamas, trad. Ladislaus Löb, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009, p. 84 (NF-1871,12[1]). Doravante este volume será referido por *Early*.

¹¹ Nietzsche aponta por várias vezes o Uno Primordial, do qual a vontade é manifestação, como verdadeiro ser, contrastando-a com o devir do mundo empírico, em AN, in *Crawford*, pp. 272-274. Identifica também a constituição desse verdadeiro ser como dor e contradição, ou seja, separação, conforme Crawford descreve exhaustivamente em “The *Ur-Eine* and *Anschauung*”: “There is what Nietzsche calls the *Ur-Eine* whose essence is pain and contradiction. It is contradiction in that it is at the same time being: eternal rest, pure being (Self-*Anschauung*), and will: eternal movement and striving of being through illusion (*Anschauung* of world).” In *Crawford*, p. 162.

¹² AN, in *Crawford*, p. 275 (KSA 7: 207, 7[174]).

fixações. Esta ambiguidade constitui o problema da relação da linguagem com a ontologia que abordaremos em II.3.3.

Assim, tal como Nietzsche não admite a correspondência de uma representação mental a uma substância extra-antropocêntrica exterior ao sujeito, de igual modo podemos verificar que a atribuição de valor de verdade de um enunciado não provém de uma relação necessária entre o conceito de verdade e de absoluto, o que já tinha ficado explícito no comentário a WL: “But in any case it seems to me that ‘the correct perception’ - which would mean ‘the adequate expression of an object in the subject’ - is a contradictory impossibility.”¹³ Assim, ao anular a possibilidade de correspondência qualitativa, o seu proto-sistema ficará baseado na aproximação quantitativa.¹⁴ Porém, esta não é uma quantidade que esteja fundamentada numa substância objectivamente divisível, mas uma quantidade antropocêntrica obtida através do critério da sensação. A medida é obtida não pela correspondência absoluta, mas pela comparação, numa epistemologia infinitamente referenciável, como podemos verificar em P: “All knowing is a process of measuring according to a criterion. Without a criterion, i.e. without any limitation, there is no knowing.”¹⁵ No seguimento deste fragmento, Nietzsche aborda novamente o problema kantiano e a contradição tradicional da teoria da correspondência¹⁶, em que o estabelecimento de conhecimento só pode ser verificável através de uma validação externa de um ponto de vista superior: “It is the same in the realm of intellectual forms. For example, when I ask what might be the value of knowing as such, I have to adopt some higher position, or at least one that is fixed, so that it can serve as a criterion.”¹⁷ Assim, a quantidade é redutível à sensação e não ao atomismo de partículas num sistema substancial, conforme descreve noutra passagem em P: “We are acquainted with but one reality-the reality of thoughts. In what way? What if thought were the essence of things? What if memory and sensation were the matter of things?”¹⁸ É a partir das abstracções da percepção e da cognição que, através do

¹³ WL, in *Breazeale*, p. 86.

¹⁴ Grimm descreve a quantidade em Nietzsche do seguinte modo: “The apparent paradox here is essentially that same one faced by a physicist, who describes the constitution of the world in terms of waves, particles, fields, mathematical formulae, etc. which bear not the slightest resemblance to anything in our experience, and are devoid of those qualities which we observe in the world around us. I should like to point out, however, that this does not imply that our qualitative perceptions of a ‘quantitative’ world are incorrect or otherwise mistaken. Quantities are qualities for us, and this is simply another of our perspectival interpretations of the world”. In *Grimm*, p. 177.

¹⁵ P, §99, in *Breazeale*, p. 37.

¹⁶ Vd. I.1.1 e *Grimm*, p. 49.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ P, §94 In *Breazeale*, p. 35.

nome, surge a qualidade, como aponta Nietzsche neste fragmento do mesmo texto: “In the realm of the intellect everything qualitative is merely quantitative. What leads us to qualities is the concept, the word.”¹⁹

Alicerçando-se também nos métodos da ciência natural, Nietzsche descreve a emergência da verdade e da substância a partir de necessidades biológicas, como podemos verificar nesta passagem: “In some cases necessity produces truthfulness as a society's means of existence.”²⁰ Assim, a formação do valor de verdade não é determinada por uma metafísica, mas pelo hábito: “Through frequent practice this drive is reinforced and is now unjustifiably transmitted by means of metastasis. It becomes an inclination in itself.”²¹ É deste modo que surge a qualidade, a partir do efeito da repetição quantitativa, constituindo o passo decisivo na criação do mundo das ideias e da ficção do conhecimento: “A quality [viz. truth] develops out of a practice [designed] for specific cases. Now we have the drive for knowledge.”²² Assim, a redução do qualitativo ao quantitativo e da metafísica ao hábito permite que o conceito de verdade e de absoluto deixem de estar emparelhados numa relação necessária, embora se mantenha entre ambos uma atracção significativa que é definida em termos de proximidade dinâmica mas não de correspondência identitária, conforme Nietzsche descreve no mesmo fragmento em P: “This generalization takes place by means of an intervening concept. This quality commences with a false judgment: ‘to be true means to be true always.’ From this arises the inclination not to live in lies: elimination of all illusions.”²³

Podemos encontrar a mesma fundamentação também em “On Rhythm”, texto de 1875, no qual Nietzsche aponta como é a repetição, o ritmo, que merecerá o nosso íntimo assentimento: “The amount of work which men have applied to just such a thing as rhythm shows how hard life is and how tremendous the urge must be to escape from this feeling of its hardness at least for moments.”²⁴ Em seguida, Nietzsche justifica esse assentimento citando Schopenhauer e contrariando a teoria da correspondência, descreve como a repetição antecede o *logos* da razão, constituindo julgamento estéticos prévios aos éticos:

¹⁹ *Id.*, §65, p. 25.

²⁰ *Id.*, §133, p. 45.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ “On Rhythm”, in *Gilman*, p. 244.

If life were primarily a problem of cognition and if its difficulty consisted mainly in its being mysterious, then it could, in Schopenhauer's words, 'appear almost as high treason against reason to do even the slightest violence to a thought or to its correct and pure expression with the childish intention of having the same sound of words be heard again after a few syllables, or even so that these syllables themselves might have a certain bounce (*Hopsasa*).’ But because life arouses feeling so irregularly and hence so painfully, we mentally follow every sound that recurs regularly and, as it were, agree with it. Rhythm and rhyme thereby become partly an adhesive for our attention, since we follow the reading more willingly, and partly they give rise to a blind agreement with what is read, prior to all judgment; whereby the content takes on a certain emphatic power of conviction independent of all reasons.”²⁵

Assim, a teoria da correspondência transforma-se numa teoria de proximidades, em que a adequação do intelecto é medida através da semelhança e não da identidade, permitindo a mimese como partícula mínima da sua estrutura ontológica e o modelo epistemológico no qual as ligações antecedem as individuações, que abordaremos na secção seguinte. Mas esta reformulação da teoria da correspondência não é uma invalidação absoluta, já que a própria teoria nega o estabelecimento de valores de verdade absolutos. Tal como o estudo de Grimm demonstra, o enunciado de Nietzsche destina-se a uma interpretação subjectiva e não permite uma leitura baseada na correspondência literal e absoluta a uma realidade substancial²⁶. Grimm aponta também como a negação da adequação a uma substância fixa permite que a teoria de Nietzsche admita a sua própria invalidação por outra teoria que representasse a vontade de forma quantitativamente mais eficaz²⁷. Deste modo, podemos ver como a teoria de Nietzsche reformula a correspondência a uma substância fixa, transformando-a numa correspondência dinâmica, usando o conceito de dinamismo e o conceito de relação como formas diferentes da substância e do atomismo tradicionais. É através dessa substância dinâmica que surgirão individuações, fixações intelectuais que permitem o conhecimento, os sistemas filosóficos, a objectividade da história e a noção da realidade absoluta de uma coisa-em-si extra-antropocêntrica. A partir desta reformulação da correspondência que o modelo epistemológico de Nietzsche realiza, poderemos ler estas fixações não como partículas

²⁵ *Ibid.*.

²⁶ Grimm descreve como a objecção à teoria perspectivista de Nietzsche se baseia no fundamento errado de que Nietzsche admite interpretações correctas, quando o seu argumento apresenta aproximações quantitativas e não correspondências qualitativas: “Stripped to its bare essentials, the position which Nietzsche advances states simply that all statements are interpretative and perspectival, including itself, and the will to power functions as a metaphorical illustration of this, without claiming ultimacy or correctness for itself.” In *Grimm*, p. 116.

²⁷ “The will to power is an interpretation, is a falsification, is a sublime illusion, and we need only add that Nietzsche would probably have maintained that it was so far the most efficacious interpretation advanced in enhancing and increasing the vital powers which we are. And this sovereign admission, far from claiming to be a philosophical *non plus ultra* is an open invitation - or better, a challenge - to yet more vigorous and more sublime fictions to elevate and transform the human condition.” *Id.*, p. 90

metafísicas de um substracto real, mas como excitações do processo de representação, como adiante veremos em II.3.3.

2.2. Ontologia e atomismo de relações

Já vimos como nos seus apontamentos iniciais Nietzsche dá passos para a construção de um pensamento em que o mecanismo da representação e a classificação ontológica do mundo empírico como devir permitem a substituição da substância perene por uma substância dinâmica. Estabelecendo a individuação como construção efémera, Nietzsche parece negar o atomismo clássico, sistema onde o mundo é redutível a partículas mínimas fixas e imutáveis. Porém, podemos observar como alguns dos seus fragmentos estabelecem um atomismo diferente, em que a partícula mínima não é um indivíduo fixo mas uma relação que antecede o estabelecimento de indivíduos. Nos seus escritos mais tardios, como em GD, de 1889, e num fragmento de WM de 1888, encontraremos esses conceitos já inteiramente definidos, o que observaremos em seguida. Mas nos seus fragmentos iniciais, como em AN ou em P, encontramos apenas alguns apontamentos que se referem directamente a uma estrutura inter-relacional. Nesse período, verifica-se que o seu enunciado nesses termos é ainda reticente, como nesta passagem em AN: “Relations can never be the essence [of the thing], but only consequences of this essence.”²⁸ Porém, noutras passagens do mesmo período, Nietzsche elabora lentamente um pensamento em que a partícula fixa do atomismo tradicional é substituída por uma variante da força, do movimento e da relação. Isto ser-lhe-á permitido pelo postulado kantiano e pela teoria da representação schopenhaueriana, mas também pela influência de vários autores que Crawford e Breazeale enumeram e cujos pensamentos descreverei de seguida²⁹. O conceito de pontos de força como unidade mínima é encontrado por Nietzsche na leitura de Lange, que o levará aos complexos de efeitos de Hermann von Helmholtz (1821-1864) e às constelações de forças de Roger Joseph Boscovich (1711-1787), constelações que antecederão as *Machtkonstellationen* da mais tardia teoria nietzscheana da vontade de poder. Breazeale descreve também como esta substituição da partícula pela força está presente nas teorias de Afrikan Spir (1837–1890), que propõe a sensação e o pensamento como unidade mínima da matéria, tal como Carl Friedrich Zöllner (1834-1882), que decompõe a realidade nas forças

²⁸ AN, in *Crawford*, p. 52.

²⁹ Crawford descreve como o estudo de um capítulo de Lange despertou em Nietzsche o interesse sobre teorias anti-atomistas que consideravam partículas mínimas dinâmicas, levando-o às leituras dos autores referidos, que Crawford analisa em “Lange’s History of Materialism: Force and Matter: Mere Abstractions”, in *Crawford*.

primárias do prazer e do desprazer, à semelhança da atracção e da repulsa da teoria de Empédocles³⁰. Estes modelos duais de impulsos primordiais antecedem a dualidade do dionisiaco e do apolíneo em Nietzsche, cujo legado será também aproveitado na teoria dos impulsos de Eros e Thanatos do Freud mais tardio³¹.

São estes conceitos que permitirão ao jovem Nietzsche descrever, em vários fragmentos de P, entidades não atomísticas como a imagem, a sensação e a acção como partículas mínimas da sua epistemologia. Estes são conceitos relacionais que pressupõem indivíduos aos quais se agregam, mas que Nietzsche descreve como possíveis partículas mínimas, como passo a exemplificar. Diferenciando o conhecimento quantitativo do qualitativo, Nietzsche, em vários fragmentos de P, aponta a imagem como unidade mínima da cognição: “To the concept there corresponds, in the first place, the image. Images are primitive thoughts, i.e. the surfaces of things combined in the mirror of the eye. The image is one thing; the calculation is another.”³² Ao apontar a imagem, conceito que implica uma cópia de um objecto empírico para uma impressão sensorial, como uma unidade mínima, Nietzsche pressupõe uma estrutura de pensamento em que a representação antecede as individuações. No mesmo texto, apresenta também a sensação, processo que necessita de um sujeito e um objecto, como constituinte básico não só da percepção mas da própria matéria, inspirando-se nas ideias de Spir: “The impact, the influence of one atom upon another is likewise some thing which presupposes sensation. Something which is intrinsically alien can have no effect upon anything else.”³³ Esta partícula mínima irá criar a qualidade a partir do hábito, de acordo com o que verificamos neste outro fragmento onde notamos também a influência, segundo Breazeale, de Spir e Zöllner³⁴: “The inviolability of the laws of nature surely means that sensation and memory are part

³⁰ Breazeale descreve a influência de Spir e Zöllner no pensamento de Nietzsche em *Breazeale*, p. 118, enquanto que as referências a Empédocles são feitas por Nietzsche em vários fragmentos do mesmo volume, principalmente em SSW.

³¹ Vários autores apresentam Freud como um herdeiro directo de Nietzsche, como A. Danto, p. 230, Camille Paglia, em *Sexual personae: art and decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, 1st Vintage Books ed, New York: Vintage Books, 1991, p. 2, e Brian Leiter em *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*, London; New York: Routledge, 2002, p. 2. Douglas Smith, na sua introdução a *The Birth of Tragedy*, Oxford World's Classics, Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, p. xxxiii, refere especificamente a ligação entre o apolíneo e o dionisiaco e o sistema de Freud. O próprio Freud afirmou, conforme cita Leiter na p. 2, que terá deixado de ler Nietzsche por achar que antecipava demasiadas das suas ideias sobre a natureza humana e o inconsciente.

³² P, §54, in *Breazeale*, p. 20.

³³ *Id.*, §94, p. 35.

³⁴ Breazeale comenta como as leituras que Nietzsche faz de Zöllner e Spir influenciam notoriamente estas passagens: “The speculations in this and the following notes concerning whether or not sensation is an original fact of all nature are undoubtedly based upon Nietzsche's reading of Zöllner and Spir. The primordial character of sensation is one of Spir's basic principles. The attribution of sensation to matter and the fundamental character of sensations of pleasure and pain are theses defended by Zöllner in *Über das Natur der Kometen*.” In *Breazeale*, p. 36.

of the essence of things. It is a matter of memory and sensation that when one substance comes into contact with another it decides in just the way that it does. At one time or another it learned to do so, i.e. the activities of the substance are developed laws. But then the decision must have been made by pleasure and displeasure.”³⁵ Partindo da mesma negação da correspondência que anula o sujeito e o objecto, Nietzsche refere também como a acção antecede a qualidade, descrevendo um mundo em que o efeito é prévio ao agente e ao reagente: "From quality and act: One of our properties leads us to act, whereas it is in reality the case that we infer from actions to properties. Since we see actions of a particular kind we assume the existence of properties. Thus, the action comes first; we connect it with a property.”³⁶ Por último, Nietzsche descreve os indivíduos como pontes ou ligações: “Individuals are the bridges upon which becoming depends.”³⁷ Este comentário alicerça-se na visão do mundo empírico como devir e na constituição da qualidade a partir do hábito e da repetição, processos que dependem da constituição cognitiva do indivíduo como ligação entre o evento único e irrepetível e a abstracção da substância, ideia que encontramos também na seguinte passagem:

All qualities are originally only solitary activities, which are then frequently repeated in similar situations and finally become habits. Everything in an individual, right down to the smallest cells, is individual - which means that it has a part in all the individual's experiences and past. Hence the possibility of procreation.³⁸

Todas as descrições de partículas mínimas não-atomistas que enunciei que enunciei têm na sua base duas ideias fundamentais que permitem a anulação dos conceitos clássicos de atomismo e de substância: o conceito schopenhaueriano do mundo empírico como devir, antagónico a um verdadeiro ser substancial, e a circularidade antropomórfica daí decorrente, negando a possibilidade da coisa-em-si. Esta circularidade define como a ligação antropocêntrica entre sujeito e objecto é prévia à constituição de sujeito ou de objecto, e permite reduzir o mundo a partículas absolutamente antropocêntricas como o pensamento e sensação. São esses dois pressupostos que permitem que Nietzsche estabeleça a individuação como uma criação ficcional possibilitada pela linguagem (vd I. 2.3.), impossibilitando assim um atomismo clássico. Talvez a descrição mais exacta da partícula

³⁵ P, §97, in *Breazeale*, p. 36.

³⁶ *Id.*, §139, p. 46.

³⁷ *Id.*, §153, p. 53.

³⁸ *Id.*, §153, p. 53.

mínima enquanto relação mimética que podemos encontrar nestes fragmentos iniciais seja a referência de Nietzsche ao instinto mimético como uma procura de semelhanças que antecede o estabelecimento de identidade, que já citámos em I.2.1. Mas é nos escritos mais tardios que encontramos o enunciado desta noção já completamente desenvolvido, como verificamos neste fragmento de 1888: “The concept ‘atom’, the distinction between the ‘seat of a driving force and the force itself’, is a sign-language derived from our logical-psychical world.”³⁹ A descrição de Nietzsche aproxima-se aqui dos mónadas leibnitzianos, que são partículas antropocêntricas, embora ainda dependam de uma metafísica, como aponta Crawford⁴⁰. Fundamentando-se novamente na crítica à linguagem, Nietzsche regressa a um enunciado das metáforas sucessivas que elaborou em WL neste apontamento da mesma data:

We are not free to change our means of expression at our own discretion: in it is possible to understand the extent to which it's mere semiotics. The demand for an adequate mode of expression is nonsensical: it's of the essence of a language, of a means of expression, to express only a relation ... The concept of 'truth' is absurd ... the whole realm of 'true', 'false' refers only to relations between entities, not to the 'in-itself' ... Nonsense: there is no 'entity-in-itself', it's only relations that constitute entities, and neither can there be a 'knowledge-in-itself'...⁴¹

Assim, o enunciado de Nietzsche permite a leitura de uma partícula mínima anti-atomista que faz parte de um mundo dinâmico em que as forças antecedem os agentes e reagentes e as relações antecedem os indivíduos. Esta teoria conhecerá várias fases, sendo inicialmente enunciada como um conjunto de indivíduos interpenetrados que anula o conceito de indivíduo (vd. I.2.1.), e mais tarde desenvolvida como *Machtkonstellation* que são entidades dinâmicas não individuadas de forma definitiva, conforme Grimm explica⁴².

Se vários autores como Grimm e Danto se referem ao pensamento de Nietzsche como uma negação da substância e do atomismo, não é frequente descrever o seu enunciado como um

³⁹ Nietzsche, *Writings from the Late Notebooks*, ed. Rüdiger Bittner, trad. Kate Sturge, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003, p. 258 (NF-1888,14[122]). Doravante será referido como *Late*.

⁴⁰ Crawford cita para este efeito o estudo de G. J. Stack *Lange and Nietzsche*, Berlin: de Gruyter, 1983.

⁴¹ *Late*, p. 258 (NF-1888,14[122]).

⁴² Grimm descreve o conceito de *Machtkonstellation* do seguinte modo: “This tension of opposites is the fundamental characteristic of the will to power: all dynamic quanta are interrelated with all other quanta, and each seeks to grow more powerful at the expense of all the rest.” In *Grimm*, p. 189. Vd. também *Grimm*, p. 173.

atomismo de relações, que é o que proponho⁴³. Colocar o proto-sistema epistemológico e ontológico do jovem Nietzsche desta forma permitirá aplicar ao seu funcionamento os pressupostos do atomismo com que estamos habituados a trabalhar na tradição filosófica em que nos integramos, possibilitando assim uma interpretação baseada em fundamentos familiares, já que a relação é também uma individuação e permite a sua concepção enquanto átomo. Porém, esta abordagem mantém a reformulação da teoria da correspondência e da substância enunciada por Nietzsche, já que a relação é um tipo diferente de individuação que precisa de indivíduos empíricos para existir também empiricamente, constituindo outra dualidade antagônica e interdependente. A dualidade poderá ser observada com maior clareza no enunciado tardio de Nietzsche das constelações de poder, descrito por Grimm como um dinamismo de relações, como já vimos. De seguida, descreverei como estas dualidades que operam ao nível epistemológico, estabelecendo consequências ontológicas, advêm de uma cosmogonia, um momento de génese descrito pelo enunciado de Nietzsche que justifica a constituição ontológica do mundo empírico enquanto representação de um não-ser incognoscível.

2.3. Génese e mimese primordial

Neste ponto da minha dissertação, torna-se evidente como a descrição que Nietzsche faz da ontologia da vontade implica uma relação de dualidade interdependente que existe entre o verdadeiro ser do Uno Primordial e o devir do mundo empírico, onde a vontade do Uno Primordial só tem existência através da representação e o mundo das representações só surge a partir da necessidade ontológica da vontade. Na maior parte das vezes esta relação é descrita como uma simbiose, identificável com uma perenidade necessária de ambas as entidades, conforme Crawford explica⁴⁴. Mas é possível encontrar nos seus fragmentos iniciais referências a essa simbiose sob a forma de uma descrição figurativa de um momento de génese. Essa descrição aponta como a

⁴³ Esta descrição é semelhante ao sistema do filósofo inglês Alfred North Whitehead (1861-1947), cujo atomismo de relações já foi comparado ao perspectivismo de Nietzsche por Janusz A. Polanowski em “Points of Connection in Whitehead's and Nietzsche's Metaphysics” in Janusz A. Polanowski & Donald W. Sherburne (eds.), *Whitehead's Philosophy: Points of Connection*, State University of New York Press, 2004, p. 143, e por Donald A. Crosby em “Two Perspectives on Metaphysical Perspectivism: Nietzsche and Whitehead.”, *The Pluralist* 2, no. 3 (2007): 57-76, <http://www.jstor.org/stable/20708915>.

⁴⁴ Crawford descreve detalhadamente a relação simbiótica entre a vontade e o mundo das representações que Nietzsche desenvolve em AN em “The *Ur-Eine* and *Anschauung*” Crawford descreve também o enunciado de Nietzsche como uma auto-percepção na seguinte passagem do mesmo capítulo, abordando o conceito de puro ser sem categorias em Nietzsche, diferindo da concepção schopenhaueriana: “However, when the will views itself in Self-*Anschauung*, the categories of time and space are absent, it is pure being. This thinking allows the concurrence of pure being with pure becoming.” In *Crawford*, p. 180.

vontade se vê a si própria, num momento de auto-consciência ou de percepção, *Anschauung*⁴⁵, como neste primeiro fragmento de AN: “This the Urprocess: the one world-will is simultaneously self *Anschauung*, and it sees itself as world: as illusion.”⁴⁶ Esta é a primeira mimese da sua teoria ontológica, que permite a identificação da vontade consigo mesma, como Nietzsche descreve na mesma passagem, apontando como a percepção da vontade de si própria origina o mundo empírico como entidade individuada: “How is the appearance of becoming possible? That means how is appearance possible next to being? When the will views itself, it must always see the same. That means that appearance must be, as being eternally unchanged.”⁴⁷ Noutra passagem do mesmo conjunto de notas, Nietzsche usa os mesmos termos relacionados com a auto-percepção, começando por descrever a dualidade simbiótica de ser e devir: “This representation is an enraptured world which a suffering being projects. Analogy-proof: we are will and at the same time completely entangled in the world of appearance.”⁴⁸ De seguida, numa passagem que já analisámos, descreve como a vontade cria partículas mínimas ficcionais no mundo empírico que nunca se estabelecem numa substância definitiva: “Life as a progressing, appearance projecting and this with pleasure producing convulsion. The atom as point, contentless, pure appearance, in each smallest moment becoming, never being.” Nietzsche conclui este apontamento determinando como a vontade só existe enquanto individuação a partir da génese do seu reflexo. “So the whole will has become appearance and views itself.”⁴⁹

Em suma, o processo pode ser resumido do seguinte modo. O Uno Primordial, entidade extra-empírica, encontra o seu reflexo, o seu fenómeno, através da vontade, num momento de auto-percepção, constituindo assim a semelhança, seguindo-se depois a constituição da identidade, a partir da qual podem finalmente ser constituídas a individuação da vontade e a individuação do mundo empírico. Nesta descrição, as relações entre entidades antecedem sempre as próprias entidades, justificando o argumento apresentado no ponto anterior. Poderemos também descrever este proto-sistema decompondo-o em unidades ontológicas básicas e apresentando-o nesta sucessão: da génese de auto-percepção constitui-se a primeira entidade cognitivamente

⁴⁵ Crawford descreve o uso complexo deste termo em Nietzsche em “Nietzsche's Worldview in *Anschauung*: The Term *Anschauung*”, in *Crawford*, p. 158.

⁴⁶ AN, in *Crawford*, p. 273 (KSA 7: 203—04, 7[168]).

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ AN, in *Crawford*, p. 279 (KSA 7: 216 — 17 7 [204]).

⁴⁹ *Ibid.*

determinável, o dois, mas o dois sem unidades, sem extremos, enquanto relação pura. A partir daí sucede-se o um, a individuação, a coisa que Nietzsche descreve como imprecisão do infinito⁵⁰. Por último, a partir da explosão da unidade são criados o zero, pela negação, e o absoluto múltiplo, pela mimese sucessiva.

A partir deste esquema podemos compreender melhor como Nietzsche define que as individuações realizadas através do mecanismo de representação do sujeito são reproduções dessa individuação primordial da identificação da vontade consigo mesma. Podemos encontrar uma descrição dessa mimese primordial num outro apontamento do espólio inicial de Nietzsche, de 1870-71: “That which suffers, struggles, tears itself apart is always only the one will: it is the absolute contradiction as the primal source of existence. Therefore individuation is the result of suffering, not its cause. The work of art and the individual is a repetition of the primal process in which the world came into being, so to speak, a ripple within the wave.”⁵¹ Nietzsche identifica o sofrimento como proveniente dessa separação que ocorre no reflexo da vontade do Uno Primordial, na sua auto-percepção, dando origem assim à identidade da coisa consigo mesma, ou seja, à individuação. Assim, se a individuação contraria a natureza dinâmica do mundo heraclítico que Nietzsche descreve, é também a partir de um processo mimético de individuação que esse mundo chega à existência. De forma semelhante à simbiose do apolíneo e do dionísio, o que veremos já de seguida em II.3.1., a individuação é antagónica à vontade mas necessária ao mundo e à vida, que são necessários à cognoscibilidade e à existência da vontade. Este antagonismo necessário faz da individuação uma continuidade do processo mimético e não uma sua contrariedade. Assim, cada individuação realizada pelo mecanismo de representação do sujeito pode também ser descrita como mimese de uma coisa consigo mesma, tornando a fixação das individuações uma continuidade cíclica do processo mimético primordial, o que contradiz o antagonismo de Nietzsche face às fixações do conhecimento, como passo a tratar.

⁵⁰ Nietzsche refere-se nestes termos à individuação em P, §120, in *Breazeale*, p. 42, e num fragmento citado por Miller, p. 61.

⁵¹ *Early*, pp. 34-36 (NF-1870,7[117]).

3. Da ontologia para a linguagem

3.1. Individuação e representação

O conceito de individuação é central no pensamento que Schopenhauer desenvolve em *WWR*, onde determina como o *principium individuationis* permite a constituição de objectos (vd. I. 1.2. e I.2). Este impulso da individuação irá ocupar grande parte do estudo epistemológico de Nietzsche, mas a sua origem é descrita de dois modos diferentes. Numa série de notas elaboradas entre 1867-68 sobre teleologia em Kant, Nietzsche descreve, segundo Elaine Miller, como é a partir da observação da teleologia natural dos organismos vivos que surge o conceito de indivíduo e a consciência do sujeito⁵². Mas em apontamentos mais tardios, que Miller também refere, Nietzsche descreve como o conceito de unidade surge a partir da consciência do sujeito, que é a primeira individuação do intelecto, imanente à sua constituição, como Nietzsche aponta nesta passagem de 1888: “We need unities in order to be able to count: we should not therefore assume that such unities exist. We have borrowed the concept of unity from our concept of ‘I’ - our oldest article of faith. If we didn't consider ourselves to be unities, we would never have created the concept of ‘thing’”.⁵³ Mas em ambos os casos o processo da individuação é realizado através da constituição de uma unidade a partir do avulso empírico, conforme já foi descrito no comentário a WL em I.2.3. Se a unidade mínima no seu pensamento epistemológico é a mimese e no seu pensamento

⁵² Elaine P. Miller descreve como o processo da individuação é desenvolvido em Nietzsche a partir de leituras da teleologia de Kant: “The critique of teleology and the organism in Kant plays itself out in Nietzsche’s later thought in multiple and non-systematic ways. Nietzsche continues to focus on the idea of the organism, both positively as a self-regulating purposiveness and self-sufficiency that regulates the way in which we desire, and negatively as an obstacle to a force-centered ontology of will to power. On Nietzsche’s view, the fiction of the organism, understood as the natural individual par excellence, formed the basis of the modern account of how consciousness developed and the subsequent belief in the substantiality and individuality of the human ego. Thus Nietzsche’s critique of the organic and of teleology cannot be separated from his discussion of consciousness and of language, which he alternately blames for the creation and perpetuation of a subject-centered metaphysics, and excuses for merely manifesting the effects of an already existing conception of subjectivity based on the reification of individuation.” In *Miller*, p. 69.

⁵³ *Late*, p. 246 (NF-1888,14[79]).

ontológico é a relação, poderemos conceber a individuação como a mimese de uma coisa consigo própria, como observado em II.2.3.⁵⁴.

Assim, partindo da noção de representação schopenhaueriana que Nietzsche utiliza na sua teoria, e da mimese primordial que refere em AN (vd. II.2.3.), poderemos descrever a identidade como uma mimese cíclica e infinita. Esta mimese difere da mimese pura, que pode ser descrita como uma relação sem extremos (vd. I.2.3.), do mesmo modo que o conceito de infinito difere do finito⁵⁵. Enquanto que a identidade repete ciclicamente o processo mimético primordial, a mimese dual de indivíduos já constituídos fá-lo como uma continuidade. No primeiro caso, a semelhança é repetida infinitamente, e no segundo caso é aplicada especificamente a duas unidades já constituídas. Em ambos os casos, o ser é secundarizado em relação ao devir, e a relação é estabelecida como única entidade parecida com uma substância ou com uma partícula mínima, enquanto que o ser é apenas aparência (vd. I.1.2. e I.3.2.). Esta leitura parte da premissa schopenhaueriana, que Nietzsche segue, premissa que estabelece o mundo empírico como constituído por representações. Mas se assim é, a individuação é uma representação também, diferindo da representação da mimese, como relação que se sucede ao processo mimético primordial, por constituir uma mimese cíclica, identidade de uma coisa consigo própria, enquanto que a mimese pré-individuada é uma entidade binomial finita, embora infinitamente reproduzível noutras relações. Assim, a individuação de objectos fixos repete ciclicamente o processo primordial do mundo na sùmula de uma unidade, que na sua identidade consigo mesma imita a semelhança que a vontade constitui no mundo das representações.

Como já vimos, é a individuação que serve de fundamento ao conhecimento (vd. I.2.3.), constituindo unidades fixas que são antagónicas à vida como descontinuidade de eventos únicos e irrepetíveis, segundo Nietzsche. A sua descrição do conhecimento aponta-o como potencialmente aniquilador da vida, tanto em WL, onde analisa especificamente a constituição do conhecimento

⁵⁴ Nietzsche menciona a este respeito o princípio da não-contradição de Aristóteles, criticando-o por pressupor uma validação externa das categorias que aplica à realidade empírica, tal como os postulados kantianos. Esses apontamentos estão presentes em *Late*, pp. 157-158 (NF-1888,9[97]). Nietzsche descreve como é a crença na identidade que forma o axioma do conhecimento. Uma análise mais profunda da relação da teoria de Nietzsche com o princípio da não-contradição não caberia na presente dissertação, mas será importante citar a este respeito Eric Steinhart, que aponta como é a semelhança que constitui a identidade, de acordo com o que foi descrito em I.2.1. e em II.2.3.: “If we deny that there is even instantaneously any self-identical A, then for every event A in the world as will to power, A is not one and the same as A. At most, every event A in the world as will to power, A resembles A. Events are not self-identical; events only resemble themselves. This sets up a dynamical tension within the event. The law of non-contradiction no longer applies to them: events in the world as will to power are self-contradictory.” In Eric Steinhart, “Nietzsche on identity”, *Revista di Estetica* 28 (1):241-256, 2005.

⁵⁵ Nietzsche refere-se, como abordei em II.2.3., ao infinito como facto primordial, fazendo depender o finito da imprecisão dos nossos órgãos.

através da linguagem, como em SE, onde contrasta os sistemas filosóficos com os eventos e os indivíduos onde se baseiam, e em HL, onde realça como a cultura histórica enquanto sistema de conhecimento tem como teleologia a subordinação de toda a vida ao processo do mundo histórico, aniquilando-a. Isso poderia levar-nos a crer que Nietzsche considera o conhecimento uma fraude intelectual, que nunca atinge a substância da coisa-em-si, como poderíamos supor a partir de WL. Porém, em AN Nietzsche descreve o seu pensamento como baseado numa forma de anti-platonismo, abordado em I.2.3., que admite que a ficção, alicerçada na relação tropológica como partícula mínima, é o processo epistemológico fundamental, sendo a partir dessa criação antropocêntrica que surge a constituição ontológica do mundo, uma substância inter-relacional não absoluta. Dado isto, e observando como Nietzsche se refere ao conhecimento como ficção (vd. I. 1.2. e I.3.1.), torna-se difícil entender como é que esta forma de ficção pode ser ameaçadora para a vida. Isto leva-nos a suspeitar que Nietzsche acredita no conhecimento e acredita na substancialidade das fixações ficcionais que o conhecimento constrói, ao contrário do que poderíamos pensar a partir das leituras de WL, SE e HL.

Para explicar esta aparente contradição em Nietzsche, e de acordo com o que foi apresentado em II.2.3., podemos supor que a fixação do conhecimento, entendida como mimese cíclica e infinita, é a mais perfeita repetição do processo mimético primordial, mas ao mesmo tempo encerra-o num novo momento de génese, capaz de substituir a perenidade da vida presente, do devir, pela perenidade do ser no mundo das fixações cognitivas. Nietzsche explica num apontamento de 1869-70 como o conhecimento absoluto impede qualquer acção e contradiz a vida nos seus fundamentos inconscientes, que necessitam de uma teleologia que emerge *ex nihilo* (vd. II. 1.3.): “Perfect knowledge kills action; indeed if it refers to knowledge itself it kills itself. One cannot move a muscle if one first tries to know precisely what it takes to move a muscle. However, perfect knowledge is impossible and therefore action is possible.”⁵⁶ Nietzsche aborda aqui o tema do desconhecimento como necessário à vida e ao acto, que desenvolve com mais profundidade em HL e em SE, mas acrescenta um apontamento importante para compreendermos como o conhecimento inaugura uma nova infinitude que potencialmente pode substituir a vida como evento original de onde parte: “Knowledge is a screw without an end: whenever it is brought into play an

⁵⁶ *Early*, p. 19 (NF-1870,3 [10]).

infinity begins: that is why there can never be any action. All this is valid for conscious knowledge only. I die as soon as I try to ascertain the ultimate causes of a breath before I take it.”⁵⁷

Assim, a inflação do impulso apolíneo na individuação e no conhecimento trazem o risco de aniquilação da vida, mas isso já não ocorre com a inflação do dionisíaco, que Nietzsche descreve como ligada à continuidade da vida neste fragmento de PT, de 1872: “Art is more powerful than knowledge, because it desires life, whereas knowledge attains as its final goal only - annihilation.”⁵⁸ Isto pode dever-se à absoluta dissolução que o dionisíaco opera, pois antes de aniquilar a vida aniquilar-se-ia a si próprio enquanto individuação, destruindo-se enquanto entidade ontologicamente relevante e dissolvendo-se na descontinuidade primordial da vida. Nietzsche parece identificar assim o múltiplo avulso original da vida com o dionisíaco, embora na dualidade interdependente que estabelece com o impulso apolíneo não seja possível conceber a vida como individuação sem a fixação do apolíneo, como já vimos em II.1.2. Devido a isso, Nietzsche aponta como a vida é também resultado da impossibilidade do puro dionisíaco, como observamos nesta passagem de 1869-70: “Tragedy is nature's healing power against the Dionysian. It must be possible to live: therefore pure Dionysism is impossible.”⁵⁹ Assim, podemos determinar que para Nietzsche o conhecimento tem o poder de construir uma nova perenidade que subsume a vida, enquanto a inflação do dionisíaco anularia toda a individuação, anulando também a individuação que determina a sua própria constituição enquanto impulso.

3.2. Símbolo e alegoria, música e linguagem

Vimos como na estrutura de representações de Nietzsche a linguagem pode ser descrita, como uma representação de terceira ordem (I.2.5. e I.3.3.). Por outro lado, a música é descrita em

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ PT, in *Breazeale*, p. 66.

⁵⁹ Early, p. 20 (NF-1870,3[32]).

GT como uma representação de primeira ordem, cópia directa da vontade, como podemos observar nesta passagem em que Nietzsche comenta a oposição entre o apolíneo e o dionisiaco⁶⁰:

Esta monstruosa oposição, que se abre de modo abissal entre as artes plásticas, enquanto apolíneas, e a música enquanto arte dionisiaca, foi revelada a um único dos grandes pensadores na medida em que ele, mesmo sem se haver guiado por aquele simbolismo dos deuses helénicos, reconheceu à música um carácter e uma origem distintos de todas as outras artes, uma vez que não seria, como todas elas, uma reprodução do fenómeno mas reprodução directa da própria vontade, representando assim, em relação a tudo o que é físico, o elemento metafísico, em relação a tudo o que é aparência a coisa em si.⁶¹

Nietzsche retoma o mesmo ponto na sua descrição da música e das outras formas de representação num fragmento de 1870-71, no qual aponta como a fixação apolínea é uma imagem de uma imagem, enquanto que a representação dionisiaca é a imagem do verdadeiro ser, uma representação em primeiro grau: “In my understanding, the complete opposite of the 'naive' and 'Apollonian' is the 'Dionysian', i.e. any art that is not 'the illusion of illusion', but 'the illusion of being', a reflection of the eternal primal One, in other words, our whole empirical world, which, from the point of view of the primal One, is a Dionysian work of art, or, from our own point of view, music.”⁶²

Assim, a música constitui uma expressão que é oposta ao intelecto apolíneo, surgindo de uma proximidade simbólica com a representação da vontade que dispensa a representação dos conceitos que é estabelecida na linguagem. Nietzsche coloca todas as outras formas de expressão, incluindo a linguagem, como representações de segunda ou terceira ordem, como se fossem alegorias, na sua descrição em *GT*:

Toda esta explicitação mantém-se fiel ao pressuposto de que poesia lírica depende precisamente tanto do espírito da música como a própria música, na sua total ausência de limites, não necessita da imagem nem do conceito, limitando-se apenas a suportá-los junto de si. A arte do poeta lírico nada

⁶⁰ Crawford comenta no seu estudo como a linguagem é uma imagem da imagem, ou seja, uma cópia em terceira ordem, na seguinte passagem: “It is significant to note that the scheme which Nietzsche builds with regard to music and language retains the same structure as his worldview in *Anschaung* and represents a modification of that scheme. Music corresponds with the *Ur-Eine*, while unconscious gestures connected to feeling correspond to the first image of the will-acts of the *Ur-Eine*, which humans perceive as tone. Words, then, correspond to human representation, and remain a mere image of this first image. In the worldview in *Anschaung* human representing can never know the *Ur-Eine* directly although human beings are one with it in their essence as appearance of its will-acts.” In *Crawford*, pp. xxi-xxii.

⁶¹ *GT*, in *Cadete*, p. 112-113.

⁶² *Early*, p. 45 (NF-1870,7[126]).

pode expressar que não tenha já residido na música, na mais colossal universalidade e validade global, música essa que o obrigou a empregar o discurso imagético.⁶³

Na continuidade desta passagem, encontramos expressa mais claramente a atribuição de características alegóricas ao funcionamento da linguagem e simbólicas ao funcionamento da música⁶⁴.

O simbolismo universal da música não pode, por isso mesmo, ser de algum modo abrangido exaustivamente pela linguagem, uma vez que ele se relaciona simbolicamente com o conflito e a dor primordiais, no coração do Uno primordial, simbolizando assim uma esfera que se situa sobre qualquer fenómeno e é anterior a qualquer fenómeno. Perante tal simbolismo, qualquer fenómeno é inversamente apenas um símbolo: daí que a linguagem, enquanto órgão e símbolo dos fenómenos, não possa nunca e em parte alguma exteriorizar o mais profundo âmago da música, permanecendo sempre, logo que aceda em imitar a música, apenas em contacto externo com esta, enquanto que o sentido mais profundo da mesma, mau grado toda a eloquência lírica, não pode aproximar-se de nós nem um passo.⁶⁵

Embora Nietzsche descreva, num fragmento já analisado em I.3.3., o funcionamento da linguagem como simbólico, a sua terminologia neste campo é também ambígua e terá tido, para Wayne Klein⁶⁶ e Anna Hartmann Cavalcanti⁶⁷, algumas influências da conotação negativa do conceito de alegoria estabelecida por Goethe. Mas neste enunciado em GT verificamos que enquanto a música se refere directamente ao impulso mimético primordial, pré-individuação e pré-empírico, o funcionamento da linguagem é descrito como instrumento do fenómeno. Porém, se o fenómeno é, como já vimos em I.3.3., uma continuidade do movimento mimético da vontade, a linguagem permite, como fundamento da individuação e do conhecimento que estruturam o mundo fenoménico, uma distância alegórica que imita a separação entre o incognoscível da vontade e o

⁶³ GT, in *Cadete*, p. 53.

⁶⁴ Wayne Klein refere-se a esta passagem, sublinhando como a dimensão alegórica da linguagem se distingue da unidade do símbolo no funcionamento da música, em “Symbol and Allegory”, in *Nietzsche and the promise of philosophy*, SUNY series in contemporary continental philosophy, Albany, N.Y: State University of New York Press, 1997, p. 109, doravante referido como *Klein*.

⁶⁵ GT, in *Cadete*, p. 53.

⁶⁶ Vd. *Klein*, p. 115.

⁶⁷ Vd. Anna Hartmann Cavalcanti, *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*, São Paulo: Annablume, 2005, p. 278. Cavalcanti descreve ainda a influência de Goethe no tratamento terminológico de símbolo e alegoria: “Enquanto em Goethe o símbolo se opõe à alegoria (*Allegorie*), como representação direcionada a fins racionais, integralmente apreensível, na reflexão de Nietzsche, a alegoria (*Gleichnis*) e o símbolo contêm em si uma infinidade de significações e se contrapõem ao conceito, como signo funcional e comunicativo. É possível que Nietzsche, ao escolher a palavra *Gleichnis*, e não *Allegorie*, tenha procurado marcar a distinção entre a imagem poética e o conceito, pois a palavra *Allegorie* ficou associada, a partir da distinção de Goethe e de todo o desenvolvimento posterior dessa distinção, sobretudo em Creuzer e Schelling, a um tipo funcional e instrumental de expressão.”

mundo empírico das representações⁶⁸. Desse modo, se a linguagem, enquanto objecto empírico, só pode referir-se à aparência e nunca directamente à vontade, isso não diminui o valor do enunciado, já que a teoria nietzscheana invalida a referência directa, tornando a representação a única referência possível. Esse impulso de representação do sujeito é a continuidade do mecanismo de representação da vontade, como já vimos em I.2.1., e apenas o Uno Primordial, entidade extra-empírica e ontologicamente ambígua, concebe o mundo como absoluta aparência, de acordo com a descrição de Nietzsche em AN: “Only the one will can perceive the world completely as appearance. It is thus not only suffering, but engendering: it engenders appearance in every smallest moment: as the not-real, the not-one, the not-being, but as becoming.”⁶⁹ O ponto de vista de um Uno Primordial é inacessível ao sujeito, que só consegue fabricar representações parciais. A própria concepção e o enunciado desse Uno Primordial e da dualidade antagónica em que este se encontra com o mundo empírico são representações ou interpretações, só possíveis através da linguagem, como vimos na primeira parte desta dissertação.⁷⁰

Assim, existe alguma contradição de Nietzsche ao apontar formas de representação mais fixas, como a linguagem verbal, como mais distantes da vontade. É certo que a linguagem, enquanto representação de terceira ordem, é a primeira manifestação da fixação de estruturas do mundo empírico que permitem a individuação (vd I.2.3 e I.2.4). Não é a música que fornece estruturas para esse efeito, pois a música é tida como cópia e representação directa da vontade, mas a linguagem, que tem na sucessão de representações um lugar distante do uno primordial. Mas conforme vimos em II.3.1., a individuação é também uma forma de representação. Assim, num mundo nietzscheano anti-platónico, em que a representação equivale à substância, a representação mais distante do empírico ou da coisa-em-si deveria ser elogiada por Nietzsche como mais próxima da realização do impulso mimético da vontade. De acordo com o axioma do anti-platonismo, é necessária uma distância figurativa para que a representação se torne qualitativamente individuada,

⁶⁸ Klein descreve como os conceitos de alegoria e de símbolo são entendidos e utilizados por Nietzsche em *Klein*, p. 115, onde comenta *The Birth of Tragedy*: “As allegories, image and appearance are to be understood as *actio in distans*, as a type of dissimulation whose fundamental form is a repetition of the distance separating the medium of representation from its object, without the possibility that this gap will ever be bridged. Precisely the opposite is true with regard to music, which, as a symbol of the will, is necessarily united with it.”

⁶⁹ AN, in *Crawford*, p. 274.

⁷⁰ Conforme já vimos em I.3.1., Nietzsche caracteriza, em AN, o estatuto ontológico da vontade do Uno Primordial como ser inacessível, só possível através da representação, e como verdadeiro ser do qual o mundo empírico é devir, embora também aponte o impulso da representação como o ser mais verdadeiro do que o ser inacessível, de acordo com o pressuposto anti-platónico. Essa qualificação não se fixa inteiramente, mas é mais frequente a classificação da vontade enquanto verdadeiro ser e o mundo empírico das representações como devir.

caso contrário permaneceria como cópia avulsa numa sucessão de representações sem estrutura nem fixação, e logo sem individuação nem existência. A linguagem verbal atinge essa distância ao criar o mundo dos conceitos e chega à beira do inefável quando se tenta referir ao Uno primordial e aos limites do conhecimento.

Essa distância figurativa aproxima o enunciado e o sujeito não do verdadeiro ser que, aliás, é absolutamente inacessível ao sujeito e só existe enquanto representação (vd. I.3.3.), mas da reprodução do movimento mimético primordial da vontade. Assim, de acordo com a distinção apresentada, podemos descrever a música como símbolo, expressão empírica directa do inefável, e podemos verificar como o funcionamento da linguagem se aproxima da alegoria enquanto separação, finitude e repetição⁷¹. Esta sua constituição irá procurar a fixação, ao contrário da música, que tende para o informe. Assim, é essa distância da linguagem que possibilita a concepção da estrutura de uma substância inexistente, ficcionando individuações perenes e permitindo também a consciência através dessa separação. Sendo constituída pela dualidade irremediável própria das alegorias, nunca atingindo a sùmula do símbolo, a linguagem nunca é a coisa-em-si que finge ironicamente ser. Essa distância, fundamental para a constituição do mundo empírico, do sujeito, das individuações, tem a sua origem na separação primordial da vontade e da representação, enunciada como o sofrimento do Uno Primordial, que Nietzsche descreve como uma mimese primordial necessária ao ser.

3.3. Enunciado, *logos*, ficção

Chegando a este ponto da minha dissertação, cabe-nos regressar à linguagem como alicerce da epistemologia nietzscheana, que por sua vez fundamenta uma ontologia antropomórfica e circular. A proposta inicial desta dissertação partiu do enunciado nietzscheano que descreve a linguagem como inerentemente tropológica, e a relação entre os objectos cognitivos como prévia à constituição desses mesmos objectos. Após termos analisado o funcionamento da epistemologia de Nietzsche, no qual a relação é prévia à individuação, e a sua ontologia, onde se determinou como a mimese pode ser descrita como a partícula mínima, podemos voltar a abordar a linguagem como instrumento do instinto mimético primordial. Assim, podemos descrever como a sua tropologia

⁷¹ Paul De Man (1919-1983) descreve a duplicação do sujeito no acto alegórico da ironia, ligando-o ao uso da linguagem e do impulso criador nos artistas e nos filósofos em De Man, "Rhetoric of Temporality", in *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, 2. ed., reprinted, University Paperbacks 735, London: Routledge, 2005, p.222.

inerente procede de uma epistemologia em que a relação antecede a individuação, que por sua vez surge do imperativo ontológico da mimese da vontade do Uno Primordial no mundo empírico. Na sua epistemologia, a fixação é oposta ao dinamismo, e o indivíduo à relação, dualidade derivada da mimese primordial. As características antropomórficas presentes nestes proto-sistemas de Nietzsche atribuem ao impulso criador, que advém do processo mimético primordial e é repetido no sujeito, um papel absolutamente central, como já vimos em I.2.1. e I.3.1. Fazer, criar ficção, é a condição imperativa de qualquer acontecimento epistemológico e ontológico.

Assim, se encontramos em Nietzsche uma dependência ontológica das construções do conhecimento, já que no seu pensamento toda a manifestação empírica, enquanto representação, é antropomórfica, incluindo a representação da vontade, então a própria ontologia está dependente da linguagem, de acordo com o que enunciámos em I.2.4. e I.2.5. A este respeito, podemos observar como o incognoscível da vontade do Uno Primordial não é uma metafísica, mas é inacessível e apenas enunciável. Ele existe, tal como a potencialidade aristotélica, apenas no enunciado do *logos*⁷². É a linguagem verbal que permite o mundo cognitivo onde se constrói o conceito de vontade e de coisa-em-si, como já vimos em I.2.3. a partir do enunciado de Nietzsche em WL e em P, onde Nietzsche descreve como os objectos cognitivos só são possíveis através da linguagem. Assim, todas as teorias do conhecimento que enuncia, como a oposição entre vida e individuação e a teoria da história, só são possíveis no enunciado do *logos* e são baseadas numa correspondência dinâmica que é descrita como uma tropologia.

Observámos em II.2.2. que várias tradições filosóficas procuram substituir a partícula atomista pela força ou pelo processo, constituindo um exercício interessante tanto para a funcionalidade do sistema ontológico resultante como para a determinação dos limites da individuação. Mas a proposta nietzscheana de redução do mundo empírico ou das suas estruturas apriorísticas a à fundamentação na linguagem não é tão frequente, e surge relacionada com sistemas epistemológicos preocupados mais com o efeito e menos com a substância, o que permite tratar um problema filosófico lidando directamente com o seu meio de expressão. O pensamento de Nietzsche apoia-se, como comentei em I.2.1. e I.2.2., nas ciências naturais e na fundamentação empírica.

⁷² Rémi Brague descreve como a potencialidade aristotélica só é possível através da linguagem, apontando como a percepção empírica só consegue determinar actualidades, in Rémi Brague, «Aristotle's Definition of Motion and its Ontological Implications (translated by Pierre Adler and Laurent d'Ursel)», ed. Graduate Faculty Philosophy Department, New School for Social Research, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 13, n. 2 (1990): 1–22, doi: 10.5840/gfpj19901321, p. 16.

Podemos encontrar em P uma abordagem incompleta, de acordo com o que aponta Breazeale⁷³, à fundamentação fisiológica da actividade intelectual. Desse modo, o pressuposto da análise empírica e o interesse anti-substancial e anti-metafísico pelo efeito coloca Nietzsche na família do pragmatismo⁷⁴, dado que parte não da invalidação mas da desvalorização da substância como correspondência exacta do fenómeno, e descreve o efeito como uma extensão do empírico imediato que permite sistemas epistemológicos alicerçados na vida, no indivíduo, e não no idealismo ou realismo de uma substância extra-antropocêntrica, como vimos em II.3.1.

Encontramos assim em Nietzsche uma correspondência por aproximações e não por adequação absoluta ao movimento mimético da vontade, como referido em II.2.1. Isto permite qualificar as mimeses realizadas pelo mecanismo de representação do sujeito a partir do seu efeito quantitativo, sem necessidade de fundamentar essa qualificação numa substância, o que se torna evidente a partir da qualificação, em Nietzsche, de boas mimeses e más mimeses, sendo o progressismo hegeliano e determinismo científico de David Strauss⁷⁵ uma das más e o enunciado do mundo enquanto vontade e representação de Schopenhauer uma das boas. Esta qualificação a partir de quantificações dinâmicas, que serão mais tarde, como já referimos, desenvolvidas na teoria da vontade de poder, permitem um pensamento a que se convencionou chamar de perspectivismo e que é commumente associado a um relativismo niilista, onde a verdade e a substância são inteiramente diluídas num substracto inter-relacional. Porém, como já demonstrámos em II.3.1., Nietzsche substitui a correspondência absoluta por uma correspondência dinâmica, o que constitui o processo e não a entidade como fundamento do mundo empírico, onde encontramos também a relação como partícula mínima epistemológica que advém da mimese primordial. Assim, a verdade dinâmica é também uma verdade, cuja inconstância pode confundir os órgãos empíricos e o intelecto que neles é alicerçado, que buscam a finitude e a imprecisão, mas não deixa de ser também uma estrutura fixa. A concepção de dinamismo em Nietzsche, que é tratada no seu enunciado como

⁷³ Breazeale descreve o interesse de Nietzsche pela fundamentação fisiológica, apesar de intermitente e pouco fundamentado: “Despite the appearance of conflict with some of his other views Nietzsche often toyed with speculations about the physiological determinants of thought and behavior, though he had nothing very profound to say on this subject and most of these speculations remained in his notebooks.” In *Breazeale*, p. 25.

⁷⁴ A sua preferência pela análise do efeito, baseada numa concepção empírica e fisiológica da vida intelectual, coloca Nietzsche a par não só dos pragmatistas mais conhecidos como Charles Sanders Pierce e William James, como podemos verificar no comentário de Richard Rorty em “Pragmatism as Romantic Polytheism” in Morris Dickstein, ed., *The revival of pragmatism: new essays on social thought, law, and culture*, Durham: Duke University Press, 1998, mas também de antecessores dessa tradição como o Machiavelli de *Il Principe*, cuja ligação a Nietzsche foi abordada por Diego A. von Vacano em *The Art of Power: Machiavelli, Nietzsche, and the Making of Aesthetic Political Theory*, Lexington Books, 2006.

⁷⁵ O comentário de Nietzsche a este intelectual seu contemporâneo pode ser encontrado no primeiro texto de *UM*, onde ataca o historiador David Strauss como exemplo do *cultural philistine* do seu tempo, tema que desenvolve em HL.

uma teoria em aberto e que admitiria até, como já vimos, a sua substituição por uma teoria que melhor representasse a natureza da vontade, é mesmo assim um conceito fixo, já que Nietzsche se exprime com instrumentos verbais e cognitivos que dispõem formas fixas, e dos quais conhece as limitações.

Desse modo, a estrutura de um enunciado que pretende esquivar-se a uma fixação absoluta funciona do mesmo modo mimético e sucessório, como a representação de uma representação. Concebendo primeiramente o conceito de verdade como fixação, estando neste processo imanente a ficção que Nietzsche aponta como existente em toda a representação, dispersa-o depois por um conceito, o de dinamismo, também ele uma fixação. Com isso, o enunciado procura distanciar-se da primeira fixação, a do conceito da verdade, e ao mesmo tempo apontá-la. O conceito de dinamismo ou de múltiplo não-individuado só tem existência cognitiva a partir da concepção da unidade, de acordo com a decomposição em partículas ônticas que apresentámos em II.2.3. Mas se ao nível ontológico, segundo Nietzsche, é o infinito e o múltiplo que são primordiais, conforme apontámos em II.2.3., somos levados a observar como a ontologia em Nietzsche parte do impulso de ficcionar. O ser é, para Nietzsche, uma excitação intelectual quantitativa.

Se assim é, o problema kantiano da coisa-em-si, que é usado, como já vimos, enquanto conceito-limite, não tem provavelmente mais relevância filosófica do que aquela com que Kant o usou. Mas podemos observar como o seu efeito de excitação intelectual é particularmente poderoso e vai de encontro à leitura de Nietzsche do efeito como origem da causa, do fenómeno como origem do númeno e da representação como origem da coisa-em-si. Reduzir o problema, que é não-resolúvel, a uma excitação intelectual que por sua vez é redutível a uma excitação sensorial não pretende minorizá-lo mas demonstrar como Nietzsche nunca se esquece da fundamentação fisiológica da filosofia, que não pretende reduzi-la a descrições de um biologismo mecanicista mas sim servir de alicerce para um enunciado que trate a metafísica fundamentado no empírico da experiência física do sujeito, contrariando a tradição do platonismo e do idealismo alemão que concebiam um ser humano mental. Assim, na teoria epistemológica de Nietzsche, o enunciável do incognoscível é uma representação contraditória semelhante ao processo mimético primordial que dá origem ao mundo das representações. O seu efeito é de uma poderosa excitação quantitativa e não qualitativa, conforme vimos em II.2.1., do mecanismo de representação do intelecto. O avulso empírico pode ser experienciado sensorialmente sem a linguagem, mas não é possível a existência daquilo que consideramos o mundo empírico, a individuação, e todos os sistemas de conhecimento que sustentam a ontologia sem a linguagem. Se podemos encontrar em WL, como comentado em I.

2.4. e I.2.5., várias referências à limitação da linguagem, podemos também encontrar em AN e em P a impossibilidade da coisa-em-si e da substância. Sendo assim, o limite da linguagem equivale ao limite do conhecimento e ao limite da ontologia, já que esta última faz também parte da criação ficcional feita pelo mecanismo das representações. Assim, encontramos em Nietzsche a impossibilidade do incognoscível, onde tudo o que é enunciável é cognoscível. Toda a substância é feita de pensamento, logo estruturada pela linguagem e dependente da construção ficcional da cognição. Esta leitura de Nietzsche leva-nos a Wittgenstein e ao muito citado final do *Tractatus*⁷⁶. Assim, no enunciado nietzscheano que descrevemos, só é possível falar daquilo que existe e tudo o que existe é aquilo de que é possível falar, o que constitui uma dependência da ontologia em relação à epistemologia e da epistemologia em relação à linguagem em que a preferência por um modelo tropológico que constitui a relação metafórica antes da fixação logocêntrica revela que também pretende, como Wittgenstein, trabalhar perto dos limites do conhecimento.

⁷⁶ Wittgenstein termina o *Tractatus* com a asserção de que as suas próprias proposições se destinam a serem ultrapassadas e reconhecidas como *nonsensical*. Conclui, de seguida, apontando como não é possível falar daquilo que não é possível falar, o que parece constituir uma tautologia mas que remete para as afirmações que encontramos anteriormente em 5.6 e 5.61, onde Wittgenstein aponta a equivalência entre linguagem, epistemologia e ontologia, in *Tractatus*.

A proposta da presente dissertação apoiou-se nas reflexões de Nietzsche no seu período inicial e no interesse pela linguagem a que foi levado pela sua preocupação epistemológica. Apesar de fundamentada no *corpus* deste autor, muitos dos conteúdos abordados nesta dissertação são derivados das obras de Kant e Schopenhauer, que todavia não são analisadas com igual detalhe por excederem os limites deste trabalho. Porém, em toda a análise que fizemos do pensamento teorizante sobre a linguagem em Nietzsche, encontramos reflexos destes dois autores, além de muitos outros que foram citados. Partimos, como enunciámos inicialmente, da análise da distinção entre linguagem literal e linguagem figurativa. No decurso dessa análise, usando o *corpus* já referido, fomos levados para os campos da epistemologia e da ontologia, encontrando limitações impostas pela própria linguagem ao estabelecimento de conclusões. Chegados a este ponto, podemos verificar que o problema da distinção inicialmente proposto foi significativamente explodido para um pensamento teórico que estabelece convincentemente a imanência do processo de representação em toda a actividade cognitiva e em toda a constituição ôntica. Se a metáfora, ou a tropologia em geral, poderiam parecer inicialmente desvios obscuros de uma adequação primária do objecto ao verbo, após este trabalho o inverso aparece como verdade: é a transferência e o tropo que podem ser enunciados como unidades fundamentais do processo verbal, os quais têm origem, conforme Nietzsche descreve em WL, nas transferências sucessivas que já estão operantes na cognição e na constituição ôntica que o sujeito experiencia. Enunciar a metáfora como sucessória deste processo mimético primordial facilita quer a sua compreensão enquanto tropologia natural, já que, como Aristóteles descreve, toda a gente utiliza metáforas e expressões adequadas na conversação comum, mas também facilita a compreensão de um modelo de funcionamento da linguagem no qual a transferência é prévia ao estabelecimento de significado. Todas estas substituições da partícula pela força, da individuação pela ligação e do ser pela representação, são elementos de um pensamento teórico sobre a linguagem, de um esboço de epistemologia e das respectivas consequências ontológicas, que Nietzsche desenvolve no seu período inicial e de que se afastará. Isto talvez se deva a ter encontrado na correspondência entre linguagem, conhecimento e ser uma tão grande exactidão que torna, a partir do momento em que se dá toda a validade a esse pressuposto, todo o terreno da filosofia infértil, impossibilitando a acção e aniquilando a vida, conforme as suas descrições do conhecimento absoluto apontam. Assim, Nietzsche terá encontrado no terreno da linguagem uma aproximação suficientemente grave ao conhecimento absoluto,

próxima da que Wittgenstein cripticamente enuncia no *Tractatus*, onde a partir do momento em que a expressão verbal equivale exactamente áquilo que pode existir, o conhecimento possível é todo o conhecimento que existe, e os enunciados de coisas-em-si e inefáveis, juntamente com toda a metafísica, são apenas nobres excitações intelectuais. A conclusão de Nietzsche, não enunciada claramente, parece perigosa, mas também pacificadora. O seu afastamento da linguagem pode ser interpretado também como a criação de uma outra distância, imitando mais uma vez o processo mimético da vontade, favorecendo afirmativamente a acção e a vida, conforme a sua filosofia consistentemente aponta. Resta ainda dizer que após o presente trabalho parece mais claro que Nietzsche é um autor coerente, cuja obra não é inteiramente sistemática mas que se apoia em pontos que se mantêm constantes, e é um autor integrado dentro da tradição filosófica ocidental, que pretende reorientar essa tradição mas não demitir-se desta, ou então não estaria a fazer filosofia e a escrever logocentricamente, como parece tão óbvio que está.

Referências bibliográficas

Primária:

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Da retórica*. Traduzido por Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Vega, 1999.

— — —. *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*. Editado por Sander L. Gilman, Carole Blair, e David J. Parent. New York: Oxford University Press, 1989.

— — —. *Nietzsche: Beyond Good and Evil*. Editado por Rolf-Peter Horstmann. Traduzido por Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. <http://www.myilibrary.com?id=333145>.

— — —. *O Nascimento da Tragédia e Acerca da Verdade e da Mentira*. Traduzido por Teresa R. Cadete. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.

— — —. *Para Além do Bem e do Mal*. Traduzido por Carlos Moujão. Lisboa: Relógio D'Água Ed, 1999.

— — —. *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*. Editado por Daniel Breazeale. Atlantic Highlands (N.J.): Humanities Press, 1995.

— — —. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Editado por Aaron Ridley e Judith Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. New York: Cambridge University Press, 2005.

— — —. *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Editado por Raymond Geuss e Ronald Speirs. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 1999.

— — —. *Untimely Meditations*. Editado por R. J. Hollingdale. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997.

— — —. *Writings from the Early Notebooks*. Editado por Raymond Geuss e Alexander Nehamas. Traduzido por Ladislaus Löb. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009.

— — —. *Writings from the Late Notebooks*. Editado por Rüdiger Bittner. Traduzido por Kate Sturge. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003.

Secundária:

Ansell-Pearson, Keith, ed. *A companion to Nietzsche*. Blackwell companions to philosophy 33. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub, 2006.

Aristóteles. *Poética*. Traduzido por Eudoro de Sousa. 4.^a ed. Lisboa: INCM - Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.

- — —. *Retórica*. Traduzido por Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto, e Abel do Nascimento Pena. 2. ed., Rev. Biblioteca de autores clássicos 8, t. 1. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- — —. *Aristotle, with an English Translation: The « Art » of Rhetoric*. Editado por John Henry Freese. Vol. 193. W. Heinemann, 1926.
- — —. *Poetics*. Traduzido por Stephen Halliwell. Loeb Classical Library L199. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995.
- Augustine, Saint. *De Dialectica*. Editado por B. Darrell Jackson, N. Kretzmann, G. Nuchelmans, e L. M. de Rijk. Traduzido por Jan Pinborg. Vol. 16. Synthese Historical Library. Dordrecht: Springer Netherlands, 1975. doi:10.1007/978-94-010-1764-0.
- Brague, Rémi. «Aristotle's Definition of Motion and its Ontological Implications (translated by Pierre Adler and Laurent d'Ursel)»: Editado por Graduate Faculty Philosophy Department, New School for Social Research. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 13, n. 2 (1990): 1–22. doi: 10.5840/gfpj19901321.
- Crawford, Claudia. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 19. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Danto, Arthur C. *Nietzsche as philosopher*. Expanded ed. Columbia classics in philosophy. New York: Columbia University Press, 2005.
- De Man, Paul. *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. 2. ed., Reprinted. University Paperbacks 735. London: Routledge, 2005.
- Grimm, Ruediger Hermann. *Nietzsche's theory of knowledge*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 4. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1977.
- Hamann, Johann Georg. *Hamann: Writings on philosophy and language*. Editado por Kenneth Haynes. Cambridge University Press, 2007.
- Hartmann Cavalcanti, Anna. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2005.
- Herder, Johann Gottfried. *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*. Traduzido por José M. Justo. Lisboa: Edições Antígona, 1987.
- — —. *Herder: Philosophical Writings*. Cambridge University Press, 2002.
- Klein, Wayne. *Nietzsche and the promise of philosophy*. SUNY series in contemporary continental philosophy. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1997.
- Leiter, Brian. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*. London; New York: Routledge, 2002.
- Miller, Elaine P. «Nietzsche on Individuation and Purposiveness in Nature». Em *A Companion to Nietzsche*, editado por Keith Ansell Pearson, 58–75. Malden, MA, USA: Blackwell Publishing Ltd, 2006. doi:10.1002/9780470751374.ch4.
- Quintilianus, Marcus Fabius. *The institutio oratoria of Quintilian.: in four volumes. 3: [...]*. Editado por H. E. Butler. Reprinted. The Loeb classical library 126. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1996.

Reginster, Bernard. «The Paradox of Perspectivism». *Philosophy and Phenomenological Research* 62, n. 1 (Janeiro de 2001): 217. doi:10.2307/2653601.

Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. Editado por Judith Norman, Alistair Welchman, e Christopher Janaway. The Cambridge Edition of the Works of Schopenhauer. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010.

Schrift, Alan D. «Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's Deconstruction of Epistemology». *Journal of the History of Philosophy* 23, n. 3 (1985): 371–95. doi:10.1353/hph.1985.0052.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traduzido por David Pears e Brian McGuinness. Routledge Classics. London: New York: Routledge, 2001.

